AUTHOR:

JEPPEL, CARL
FRIEDRICH

TITLE:

KANT'S ONTOLOGISCHE
BEWEISVERSUCHE...

PLACE:

HALLE

DATE:

1883

Master Negative #

93-81319-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

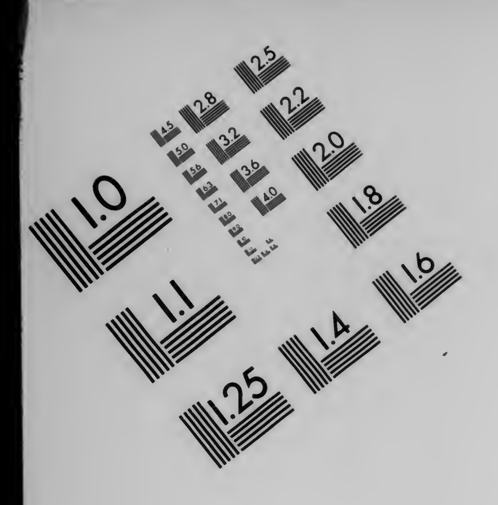
Jeppel, Carl Friedrich, 1860-
Kant's ontologische beweisversuche für das dasein Gottes in ihrem systematischen zusammenhange dargestellt und gewürdigt; inaugural-dissertation.. von Carl Friedrich Jeppel... Halle, 1883.
88 p. 20 cm.

Thesis, Halle, 1883.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-23-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



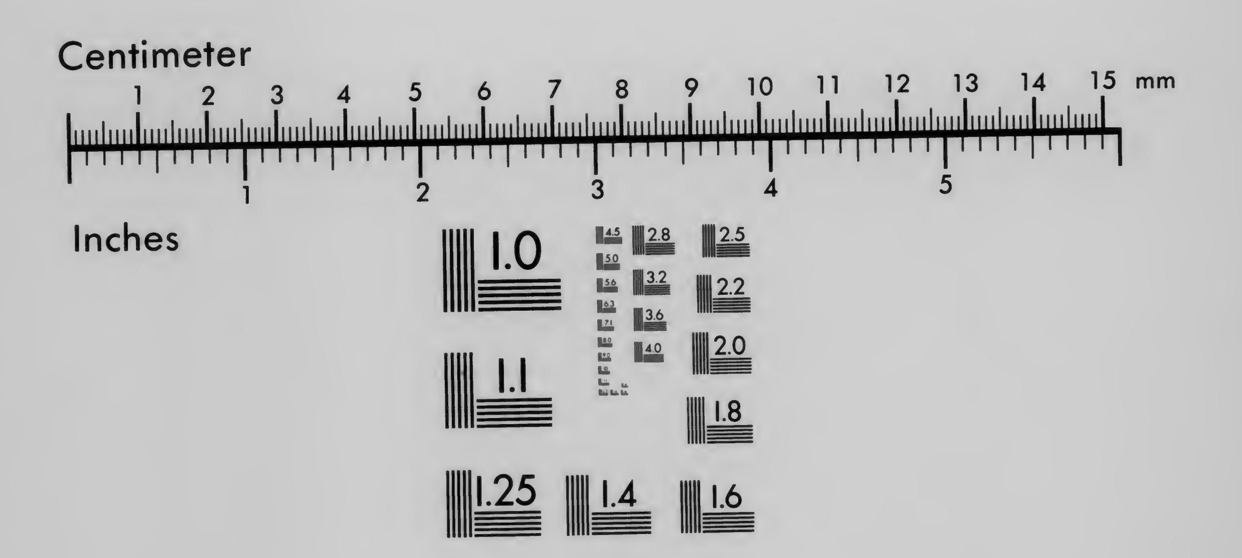


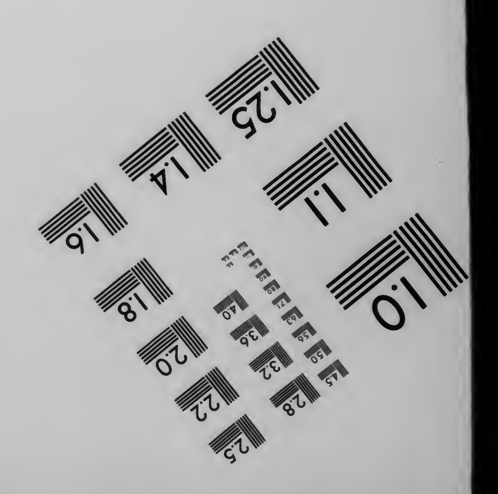
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





Kant's
ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes

in ihrem

systematischen Zusammenhange

dargestellt und gewürdigt.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

GENEHMIGT

UND NEBST DEN ANGEHÄNGTEN THESEN

ÖFFENTLICH ZU VERTHEIDIGEN

AM 17. APRIL 1883 MITTAGS 12 UHR

VON

Carl Friedrich Jeppel

AUS CREFELD.

OPPONENTEN:

FRIEDRICH SCHMITZ, stud. theol. et phil.

HANS WITTENBERG, stud. theol.



HALLE

1883.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Dr. Günther Thiele

ordentl. Prof. der Philosophie a. d. Universität Königsberg

in tiefer Dankbarkeit

gewidmet.

I.

Bedeutung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, im Besondern bei Kant.

Wie im Verlaufe der Entwicklung der Menschheit wir bald dieses, bald jenes Interesse ganze Nationen und Generationen beherrschen sehen, so nimmt auch im wissenschaftlichen Leben nicht nur bald diese, bald jene Disciplin, sondern auch innerhalb einer und derselben Disciplin oft eine einzelne Frage eine so hervorragende, die Disciplin geradezu beherrschende Stellung ein, dafs, sei es zu ihrer Lösung, sei es zum Erweis der Unmöglichkeit einer Lösung, die Geisteskräfte wie nach einem Naturgesetze sich anstrengen.

So befremdlich auch die Behauptung klingen mag, dafs in der Entwicklung der Philosophie, ich will zwar nicht sagen, von Anselmus von Canterbury, wohl aber von Cartesius bis auf Kant, der ontologische Beweis für das Dasein Gottes eine solche Stellung einnehmen soll, so klingt diese Behauptung vielleicht weniger befremdlich, wenn man in dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes den Gradmesser sieht, welcher an die verschiedenen

Ansichten über das Verhältnifs des Denkens zum Sein angelegt werden kann.

Daraus möchte sich denn auch die ungeheuere, Bewunderung erweckende Geistesarbeit erklären, welche uns die Geschichte dieses Beweises erkennen läfst,[1] den man so recht eigentlich ein Produkt indo-germanischen Philosophirens nennen darf.

Mit Absicht sage ich ein Produkt „indo-germanischen“ Philosophirens, obwohl mir bewufst ist, dafs man einwenden könnte, dieser Zusatz sei ein überflüssiger, weil alles Philosophiren indo-germanisch sei, ja Philosophiren indo-germanisch denken heifse.

Und doch möchte dieser Zusatz kein müfsiger sein, auch wenn er zunächst nur den Gegensatz zum semitischen Geiste, der sich nicht zum philosophischen Denken erhoben hat, markirte, denn gerade Gegensätze, Licht und Schatten, zwingen zur schärferen Unterscheidung.

Auf diesen Gegensatz aber näher einzugehen, scheint mir zum Verständnifs des ontologischen Beweises nothwendig.

Der semitische Geist schwingt sich von dieser sinnlichen Welt, ohne sie einmal als Schwungbrett zu gebrauchen, in die Welt des Jenseits; für ihn hat diese sichtbare Welt und ihre Erkenntnifs gar kein Interesse, sondern seine Sphäre ist der G l a u b e, der Glaube des,

[1]) Vgl. Runze, Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle 1882.

das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht. Nichts ist daher auch für den semitischen Geist ausgemachter und gewisser als die jenseitige Welt. Daher kennt er keine Spekulation über sie, keine Beweise für ihr Sein. Denn wie hätte er Beweise suchen sollen für etwas, das über allen und jeden Zweifel erhaben war! Daher findet sich auch nirgends ein Ansatz zu einem Beweise für das Dasein Gottes. Wer daran zweifelt oder es gar leugnet, ist ein Narr. Aber wenn der Semite einen Gottesleugner einen Narren nennt, so denkt er noch nicht einmal daran, dafs dieser Narr das Dasein Gottes an sich in Zweifel ziehen, dafs er theoretisch ein Atheist sein könnte, nein, auch für diesen steht noch das Dasein Gottes fest — denn was könnte fester stehen? — aber er richtet sich nicht nach Gott, er ist gottlos d. h. hier in seiner wörtlichen Bedeutung „von Gott los“, darum geht er auf in dieser Welt, er ist praktisch ein Atheist.

Ganz anders dagegen ist der indo-germanische Geist, der von der Welt ausgeht, der daher bei jedem Vorgange sich nicht beim Faktum beruhigt wie der Semite, der es, wenn es ihm unerklärlich erscheint, sofort der Allmacht Gottes als der letzten Ursache zuschreibt, sondern die Mittelursachen zu ergründen sucht.

Dabei läuft der Indogermane leicht Gefahr, statt die ethische Beziehung zur Gottheit als das Wesentliche hervortreten zu lassen, die erkenntnifstheoretische Seite zu stark zu betonen, und indem er Alles ergründen und erkennen will, bezweifelt er Alles, so dafs schliefslich sogar seine eigene Existenz ihm erst auf dialektischem

Wege „cogito ergo sum“ zur Gewifsheit werden mufs. Fühlt sich also der Indogermane gezwungen, sogar seine eigene Existenz zu beweisen, wie viel mehr wird er einen Beweis für einen aufserweltlichen Gott verlangen?

Diese völkerpsychologischen Betrachtungen finden durch die Geschichte ihre Bestätigung.

Sobald nämlich der semitische Geist auf den indogermanischen Einflufs gewinnt, tritt der Zweifel zurück, während er sofort wieder hervortritt, sobald dieser Einflufs nachläfst. So finden wir erst wieder einen Beweis für das Dasein Gottes, als die christliche Theologie im Scholasticismus durch Elemente heidnischer Philosophie zersetzt war; sobald aber die Theologie auf ihre semitische Quelle zurückgeht, wie zur Zeit der Reformation, ist, soweit der Einflufs der Reformation reicht, von Beweisen für das Dasein Gottes nicht mehr die Rede.

Befreit sich also der indo-germanische Geist von dem semitischen Einflufs und stellt sich auf sich selbst, so w i r d er gottlos.

Er wird gottlos, sage ich, und dies „wird“ mufs betont werden, denn es ist eine lange Entwicklung von Anselmus bis auf Spinoza, Kant, Hegel.

Anselmus hatte gewifs die gute Absicht, den Zweifler vom Dasein Gottes zu überzeugen, aber indem er dies in echt indo-germanischer Weise that, d. h. auf speculativem Wege, geschah es, dafs ihm an Stelle des lebendigen Gottes, dessen Dasein er beweisen wollte, unvermerkt die Gottesidee (id, quo maius cogitari non potest) trat.

Dadurch verflüchtigte sich, so zu sagen, der lebendige,

persönliche Gott der Semiten zur Idee (Ideal) der Indogermanen. Diese Idee spielt dann in den philosophischen Systemen ihre grofse Rolle, da das Problem des ontologischen Beweises, nämlich dafs mit dem Denken Gottes (Gedachtwerden Gottes) auch sein Sein verknüpft sei, nothwendig in die Tiefen der erkenntnifstheoretischen und metaphysischen Untersuchungen führte.

Aber wie gewaltig auch die Anstrengung war, wie sehr auch selbst die gröfsten und bahnbrechenden Geister — ein Cartesius, Spinoza, Leibniz, Wolf, Kant bezeichnen die Stadien dieser Beweisführung — ihren Scharfsinn auf die Lösung des Problems verwandten, der Stein des Sisyphos ward nicht zum Stehen gebracht; im Verhältnifs zu der Aufbietung der Kräfte erwies sich das Resultat als ein so geringes, dafs schliefslich die Frage nahe liegen mufste, ob auf dem bisher verfolgten Wege das Ziel wirklich zu erreichen, ja ob der bisher verfolgte Weg überhaupt der richtige sei.

Kant war es, der zuerst die Frage nach der Möglichkeit eines Gottesbeweises aufwarf und principiell zu lösen unternahm. Dafs der ontologische Beweis hierbei die erste Stellung einnahm, liegt in der Natur der Sache, da er allein auf rein intellektuellem Wege absolute Beweiskraft anstrebt, und alle anderen Beweise, die, wie Kant nachweist,[1]) auf den ontologischen hinauslaufen, mit diesem stehen und fallen.

---

[1]) Immanuel Kant's sämmtliche Werke. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. 8 Bde. und ein Supplementband. Alle Citate werden nach dieser Ausgabe gemacht. — Bd. 1 p. 475 ff.

Das Verdienst Kant's um die Lösung des ontologischen Problems beruht also darin, dafs er die Möglichkeit eines solchen Beweises principiell zu lösen suchte, indem er das Erkenntnifsvermögen einer Kritik unterzog, durch welche er seinen Umfang und seine Grenzen zu bestimmen suchte. Dadurch unterscheidet sich Kant von allen denen, welche vor ihm an den Beweisen für das Dasein Gottes ihre Kritik geübt hatten. Im Verlaufe der philosophischen Entwicklung war nämlich schon Manches gegen die Beweise vom Dasein Gottes vorgebracht worden, ja die schärfsten Angriffe waren meistens immer von den Beweisführern selbst ausgegangen, indem jeder einzelne durch Entkräftung der anderen das Recht und die Bedeutung des eigenen Beweisverfahrens zu motiviren und zu heben suchte.[1]) Allein da immer wieder neue Beweise an Stelle der alten gesetzt wurden, so hatten diese Widerlegungen keinen Einflufs. Vollends blieben die Angriffe der Franzosen, die mit dem Sensualismus der Engländer bekannt geworden, bei ihrem Philosophiren in Materialismus und Atheismus ausarteten, ohne Bedeutung, da von diesem Philosophiren sogar der für Holbach schwärmende Grimm gestehen mufste: „es lege den Atheismus für Kammermädchen und Friseure zurecht."[2])

Gegen den ontologischen Beweis erhob in Deutschland zuerst Weymann seine Stimme und zwar in einer

---

[1]) Vgl. z. B. Kant Bd. VI, 2. Abth. p. 14; 20 f.

[2]) Erdmann, Grundrifs der Geschichte der Philosophie 3. Aufl. Bd. 2 p. 143.

Schrift „Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund",[1]) die gegen Niemand anders gerichtet war, als gegen Kant, gegen den Mann also, der diesem Argumente den Todesstofs versetzen sollte.

Dafs gerade Kant dies that, erklärt sich, wenn man seine philosophische Entwicklung bis zur Kritik der reinen Vernunft genauer verfolgt, wenn man namentlich die Schriften berücksichtigt, welche sich mit der Lösung des ontologischen Problems befassen. Denn er war es, der in seiner Abhandlung vom Jahre 1763: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" alle bis dahin aufgestellten dogmatistischen Ontologien noch weit überbot, obschon er, was hervorgehoben werden mufs, gerade das Gegentheil beabsichtigte, aber vom Lichte seiner eigenen Erkenntnifs, so zu sagen, geblendet, selbst in den Fehler, den er bekämpfte, verfiel.

In demselben Jahre verfafste er „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königliche Akademie der Wissenschaften auf das Jahr 1763 aufgegeben hat." Diese Abhandlung, welche mit der Mendelsohn'schen concurrirte, erhielt den zweiten Preis.

Von diesem Jahre ab las Kant auch über „die Kritik der Beweise vom Dasein Gottes".[2]) Schon der Umstand,

---

[1]) Königsberg 1763.

[2]) Kuno Fischer, Kant's Leben und die Grundlage seiner Lehre. Mannheim 1860 p. 29.

dafs er diese Vorlesungen als „Kritik der Beweise" ankündigte, zeigt deutlich, dafs er die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes für unzulänglich hielt, aber er ist in dieser Zeit doch noch der Ansicht, dafs die theoretische Vernunft einen solchen Beweis liefern, oder, wie er selbst sagt, dafs das Dasein Gottes „mit logischer Schärfe" bewiesen werden könne.[1])

Der Unterschied zwischen der ersten und zweiten, der kritischen Periode, läfst sich daher dahin formuliren, dafs Kant in der ersten Periode einen Beweis noch für möglich hält, auch einen solchen zu liefern bemüht ist, während er in der kritischen Periode die Unmöglichkeit eines solchen zu erweisen sucht. In beiden Perioden aber geht er von dem althergebrachten, scholastischen Begriffe Gottes als eines ens realissimum aus, den er von einem bis dahin demonstrirten, jetzt zu einem hypothetischen macht.

Nicht genug aber kann die so oft vorgetragene, aber in keiner Hinsicht gerechtfertigte Ansicht bekämpft werden, als ob Kant in seiner vorkritischen Periode völlig in den Banden des alten Dogmatismus gelegen habe und erst mit dem Erscheinen der Kritik ein völlig anderer geworden sei.

Wie sehr nämlich auch Kant in seiner ersten Periode auf Leibnizischem und Wolfschem Boden stehen mag, so kann man doch von vornherein sagen, dafs der Uebergang kein unvermittelter sein kann. Und gerade diese Uebergänge, die einzelnen Phasen und Entwicklungs-

[1]) Bd. V, 3. Abth. p. 126.

stufen können nicht sorgfältig genug dargestellt werden, soll nicht die Philosophie und ihre Systeme als ein zufälliger Wechsel von Meinungen erscheinen, was zu einem unfruchtbaren Skepticismus führen würde. Nur wer diese Entwicklung selbst mitzudurchdenken sich bemüht, wird die der Philosophie wesentliche Beziehung auf die Wahrheit erkennen. „Und wer diese Entwicklung begreifen will, sagt Thiele,[1]) der mufs bestrebt sein, im Fortschritt die Spuren des Früheren und im Früheren die Keime des Fortschritts zu entdecken; wem aber die Philosophie in Wahrheit eine Wissenschaft ist, der kann nicht in zufälligen persönlichen und kulturhistorischen Verhältnissen, sondern nur in der Logik des wissenschaftlichen Objektes selbst die eigentlich treibende Kraft des Fortschritts sehen."

Stimmt man mit dieser von Thiele ausgesprochenen Auffassung überein, so kann man nicht scharf genug dagegen Front machen, wenn immer und immer wieder die Worte Kant's wiederholt werden, dafs Hume es gewesen, der ihm „vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen habe",[2]) um mit Nichtachtung seine vorkritischen Schriften zu übergehen.[3])

Man sollte doch bei der Wiederholung dieses zur Phrase gewordenen Kantischen Ausspruchs stets bedenken, dafs schon seit 1759 Kant durch Haman auf

[1]) Die Philosophie Immanuel Kant's nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung dargestellt und gewürdigt. Halle 1882. 1. Bd. 1. Abth. p. III f.

[2]) Bd. III p. 6 f.

[3]) z. B. Runze a. a. O. p. 59.

Hume aufmerksam gemacht worden war, und dafs „der empfängliche Zunder“ schon längst in ihm bereit lag, den der von Hume „geschlagene Funke“ traf. [1])

Dieser „Zunder“, ich meine die Keime zum Kriticismus finden sich schon in seiner Erstlingsschrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ (1747) [2]), wenn aber irgendwo, dann sicherlich in Kant's religionsphilosophischen Schriften, selbst in denen, die vor seinem Bekanntwerden mit Hume verfafst wurden, aus denen also deutlich ersichtlich ist, dafs „in der Logik des wissenschaftlichen Objects selbst die eigentlich treibende Kraft des Fortschritts liegt“.

Gegenüber den kritischen haben diese Schriften erst in neuester Zeit die Beachtung gefunden, welche sie sowohl ihres Inhaltes selbst, wie auch der historischen Bedeutung wegen als Momente der Entwicklung Kant's nicht nur verdienen, sondern zu beanspruchen haben.

Diese Entwicklung in einem Punkte nachzuweisen, macht sich vorliegende Arbeit zur Aufgabe, indem sie die ontologischen Beweisversuche, die Kant in seinen vorkritischen Schriften niedergelegt hat, in ihrer Beziehung zu dem Nachweise der Unmöglichkeit eines solchen Gottesbeweises, wie er sich in der Kritik der reinen Vernunft vorfindet, darstellt, und zwar waltet dabei die Ansicht vor, dafs erst nach eingehender Erörterung der vorkritischen Versuche die Kritik dieses Beweisverfahrens in der reinen Vernunft völlig gewürdigt

---

[1]) Bd. III p. 3.

[2]) Thiele a. a. O. p. 50 ff.

werden kann, denn erst aus dem erkannten Alten erscheint das aus dem Alten hervorgewachsene Neue in rechtem Lichte und in der vollen Bedeutung.

Unser Interesse aber bei der Arbeit ist zu zeigen, wie mit Nothwendigkeit die Gestaltung und Umbildung des ontologischen Beweisverfahrens in der stattgehabten Weise vor sich gehen mufste, selbst auf die Gefahr hin, den Vorwurf zu erhalten, von Hegelscher Constructions-Manier angekränkelt zu sein.

Wir bemerkten oben, dafs dem Anselmus, indem er das Dasein Gottes beweisen wollte, unvermerkt an Stelle des persönlichen Gottes die Gottesidee getreten war. Diese Gottesidee, mannigfach gestaltet, finden wir dann in die verschiedensten Stellungen und Verhältnisse zu den übrigen Gliedern der philosophischen Systeme gebracht, aber immer waltet dabei die Ansicht vor, dafs in den Beweisen thatsächlich das Dasein Gottes mathematisch demonstrirt werde.

Erst Kant machte völlig Ernst mit der Gottesidee; und zwar von vornherein, nicht erst in der Kritik der reinen Vernunft, ist es ihm nur um die Idee zu thun. Indem nur die Welt das Object seines Denkens ist, lauten die Fragen, die sein Interesse wach rufen: Wie begreife ich die Welt? wie erfasse ich sie in ihrer Einheit? [1]) Religiöse Interessen, wie etwa noch bei Anselmus, kommen durchaus nicht mit ins Spiel.

Das dem Indogermanen eigene Weltbewufstsein gelangt in Kant, wie in keinem der neueren Philosophen

---

[1]) cf. Kritik der reinen Vernunft p. 494 u. a. a. O. m.

vor ihm, zur Geltung und Entfaltung, indem er sich fast völlig vom semitischen Geiste emancipirte. An die Seite kann ihm in dieser Beziehung nur einer gesetzt werden, nämlich Baruch Spinoza, der als der vom Semitismus zum Indogermanenthum Abgefallene am allerschärfsten gegen das den Semiten eigene Gottesbewufstsein Front machte, eine Erscheinung, die man bei Renegaten, wenn ich dies Wort hier gebrauchen darf, meistens beobachten kann.

Keineswegs befremdlich mehr ist dann ferner die Erscheinung, dafs Spinoza erst nach Kant zur eigentlichen Geltung kommt, — als „der immerwährende Versucher des germanischen Geistes".[1])

In Kant hatte eben der Procefs der Zersetzung des Gottesbegriffes, der mit Anselm seinen Anfang genommen, gewissermafsen seinen Abschlufs gefunden. Es blieb nur noch übrig, die Consequenzen zu ziehen, und dies war theils schon durch Spinoza geschehen, theils geschah es durch Kant selbst und seine Nachfolger, besonders Fichte und Hegel.

Wenn wir jedoch sagten, dafs der Procefs in Kant gewissermafsen seinen Abschlufs gefunden, so soll damit gesagt sein, dafs dieser Abschlufs kein definitiver sei, sondern dafs eine Wiederaufnahme noch möglich ist.

Wenn Kant den Procefs für abgeschlossen hielt, so ist das verzeihlich, weil natürlich, denn Beschränkung (Beschränktheit könnte mifsverstanden werden) eignet

[1]) Zu diesen Ausführungen vgl. Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. 2. Aufl. 1867.

jedem grofsen Mann. Daher ist es begreiflich, dafs Kant an so vielen Stellen in seinen Werken die Bedeutung seines Nachweises der Unmöglichkeit überhaupt eines Gottesbeweises als eine besonders grofse geschätzt hat; dafs er sie überschätzt hat, bezeugt die Geschichte der Philosophie.

Aber die Behauptung Kant's, „dafs derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Folgerungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, dafs er meine Auflösung annimmt oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt — denn abweisen kann er sie nicht",[1]) diese Behauptung, welche von Kant's ganzem System gilt, wird immer zu Rechte bleiben. Und wie diese Behauptung vom Ganzen gilt, so auch von den Theilen. Wer die Gottesbeweise beurtheilen will, mufs auf Kant zurückgehen. Denn das Epochemachende der Widerlegung jedes Gottesbeweises durch Kant gilt nicht nur für seine Zeitgenossen, sondern vielleicht heute noch ebensoviel. Ja, ich möchte die Bemerkung Daub's: „Es war bis gegen die 70er Jahre (des 18. Jahrhunderts), als könne gegen den ontologischen Beweis nichts von Bedeutung eingewendet werden, ja es gehörte gewissermafsen mit zur Rechtgläubigkeit, den ontologischen Beweis gelten zu lassen",[2]) ich möchte, sage ich, diese Behauptung bald

[1]) Bd. III p. 11.

[2]) D. Carl Daub's philosophische und theologische Vorlesungen, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Berlin 1839 Bd. II p. 417.

umkehren und sagen: Es gehört mit zur „gesellschaftlichen Bildung", dafs sich gegen die von Kant erwiesene Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises nichts von Bedeutung einwenden läfst.

Und diese Behauptung finde ich unterstützt, wenn Thilo vor nun mehr fast zwanzig Jahren urtheilt: „Kant hat die Religionsphilosophie an einen entscheidenden Wendepunkt geführt; wie das auch die grofse Erschütterung des wissenschaftlich gebildeten Gedankenkreises zeigt, die er zu seiner Zeit hervorbrachte. Seit dem Wiederaufleben der Philosophie war es vornämlich durch Descartes und Leibniz in der wissenschaftlichen Welt zur ziemlich allgemeinen Überzeugung gekommen, dafs der subjective Glaube an die positive Religion auf der Religionsphilosophie ruhe d. h. auf den drei bekannten theoretischen Beweisen für das Dasein Gottes. Da man diese als unumstöfsliche, mathematisch gewisse Demonstrationen ansah, so hatte man die Wahrheit des christlichen Glaubens, wenigstens in seinen allgemeinen Grundzügen als einen völlig gesicherten Besitz betrachtet. Es mufste daher nicht geringe Aufregung und Unruhe erregen, als Kant dieses Fundament des Glaubens umstürzte und dazu eine Umsicht, Gründlichkeit und Schärfe des Denkens aufwandte, wie sie bis dahin in neueren Zeiten nicht erhört war, und der niemand etwas Ebenbürtiges entgegenzustellen hatte. Auch die heutige wissenschaftliche Bearbeitung der Religionsbegriffe — so hoch sie sich auch über Kant emporgeschwungen zu haben meint — lebt zum gröfsten Theile noch immer in dieser von ihm verursachten Aufregung und ist weit

entfernt, im Grofsen und Ganzen schon wieder das Gefühl eines ruhigen Besitzes der religiösen Grundwahrheit errungen zu haben. Hiervon giebt das unruhige Umherwerfen in allerlei ganz oder halb pantheistischen und mystischen Schwärmereien, das blinde Haschen nach allen möglichen, auch den morschesten Stützen des Glaubens ohne jegliche Kritik, und die ruhmredige Verachtung alles nüchternen und besonnenen Denkens, durch die man nur das Gefühl eigener Schwäche übertäuben will, das lauteste und beredteste Zeugnifs."[1])

Und dies Zeugnifs ist heute noch lauter als vor zwanzig Jahren, denn man braucht nur in der Theologie an den Kampf der Ritschl'schen Schule gegen „Die Metaphysik in der Theologie", in der Philosophie an Namen wie Dühring und v. Hartmann[2]) zu erinnern, von denen letzterer treffend bemerkt: „Wohl selten hat es eine irreligiösere Zeit gegeben als die unsere, und dennoch haben nicht oft die religiösen Fragen eine Zeit tiefer bewegt als gerade jetzt."[3])

Aber so interessant es auch sein mag, die von Kant

---

[1]) Zeitschrift für exacte Philosophie. Fünfter Band 1865 p. 290 f.

[2]) Dühring, Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist, cf. besonders p. 155 ff.

v. Hartmann, Das religiöse Bewufstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. Berlin 1882. Die Religion des Geistes. Berlin 1882.

[3]) Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft p. 1.

erzielte Wirkung, die augenblicklich wieder in hohem Wellenschlage verspürbar wird, zu beobachten, die Ursache dieser Wirkung in ihren Keimen bis zur gereiften Frucht zu erkennen, ist nothwendiger.

„In der Logik des wissenschaftlichen Objects selbst die eigentlich treibende Kraft des Fortschritts sehen“ und sehen zu lassen, ist die Aufgabe, welche erst gelöst sein mufs, will man mit Erfolg in die Kampfbahn der widerstreitenden Meinungen eintreten.

Dafs Kant zu seinen Resultaten gelangt ist und diese Resultate selbst darzustellen, ist selbstverständlich eine nothwendige Aufgabe, nothwendiger aber für die Entwicklung und Weiterbildung der Philosophie ist die Forschung, wie Kant zu seinen Resultaten gelangt ist. In die geheime Werkstatt der Gedanken und des Denkens eines Philosophen einzudringen, ist selten vergönnt, da eben selten alle Momente der Entwicklung dem Auge sichtbar werden. Bei dem Probleme des ontologischen Gottesbeweises, wie es Kant mit einem schliefslichen „unmöglich“ gelöst, ist uns dies verstattet.

Und hiermit ist ein Punkt gewonnen, von dem aus die Entwicklung Kant's nach vielen Seiten hin sich betrachten läfst. Damit gewinnt das ontologische Problem eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Mag es auch paradox klingen, wenn Daub geradezu behauptet: „die Kritik der reinen Vernunft ist gewissermafsen nur eine Kritik dieses ontologischen Arguments“,[1]) so ist doch nicht schwer zu erweisen, dafs die Beschäftigung mit

[1]) a. a. O. p. 417.

der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes eine der Haupttriebkräfte zum Kriticismus war, denn gerade diese Kritik hatte Kant zeigen müssen, dafs in den ausgefahrenen Geleisen des Dogmatismus dies Bemühen nichts anderes heifse, als „den Bock melken, wobei ein Anderer ein Sieb unterhält“.[1])

[1]) Kritik der reinen Vernunft p. 105.

II.
Beweisversuche der vorkritischen Periode.

Indem wir nach diesem Hinweis auf die Bedeutung des ontologischen Beweises und seine Stellung in der Kantischen Philosophie auf die Darstellung der Beweisversuche selbst übergehen, tritt uns zunächst ein Beweis aus dem Jahre 1755 entgegen und zwar in der Dissertation „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“,[1]) welche Kant zur Erlangung der Erlaubnifs, als Privatdocent Vorlesungen halten zu dürfen, verfafste.

Wenn dieser Beweis, wie die Untersuchung noch zeigen wird, auch im Grofsen und Ganzen mit dem in seiner Abhandlung vom Jahre 1763 „Ueber den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ übereinstimmt, so verlangt er doch eine besondere Darstellung, weil in ihm sich, worauf es uns ankommt, die Fäden finden, welche, wenn es erlaubt

[1]) Der lateinische Text findet sich im Supplementband; die Uebersetzung von v. Kirchmann Bd. V, 3. Abth. p. 3 ff.

ist, ein philosophisches System mit einem Gewebe zu vergleichen, in diesem Gewebe bald an der Aufsenseite sichtbar werden, bald im Verborgenen fortlaufen, um an späterer Stelle wieder in die Erscheinung zu treten. Diese Fäden, gleichsam rothe, die, sobald sie an der Oberfläche sichtbar werden, ins Auge fallen, liegen hier offen zu Tage, da Kant, wie er selbst bemerkt, „hier alle Zierathen und schönen Wendungen bei Seite läfst.“ [1])

Hatte bei der Lösung des ontologischen Problems bis auf Kant die Forderung gelautet: „Aus dem recht definirten Begriff Gottes zu erweisen, dafs derselbe nicht anders denn als seiend gedacht werden könne“,[2]) so bricht Kant von vornherein mit dieser Methode, indem er nachweist, wie diese Analysis Schein und Trug sei, da der Begriff niemals das Sein des Gegenstandes einschliefse.

Die Widerlegung der hergebrachten Beweisart, welche Kant giebt, ist erst nachmals in der Kritik der reinen Vernunft berühmt und geradezu klassisch geworden.

„Ich finde“, lautet diese Widerlegung, „in neueren philosophischen Schriften den Satz oft wiederkehren, dafs Gott den Grund seines Daseins in sich selbst habe, aber ich kann dem nicht beistimmen. Es fällt nämlich diesen redlichen Männern zu schwer, dafs sie Gott als dem letzten und vollkommensten Princip der

[1]) Bd. V, 3. Abth. p. 3.

[2]) Runze a. a. O. p. 75. Runze fertigt die vorkritischen Versuche Kant's mit einigen Sätzen ab, indem er völlig ignorirt, wie Kant schon in diesen Versuchen sich mit seinen Vorgängern auseinandersetzt.

Gründe und Ursachen den Grund seiner selbst verweigern sollen, und da man keinen Grund aufserhalb seiner anerkennen darf, meinen sie, dafs er ihn in sich selbst haben müsse. Allein es giebt kaum etwas Verkehrteres als dies; denn wenn man in der Kette der Gründe zu dem ersten gelangt ist, so ist selbstverständlich, dafs dann das Fortschreiten aufhört, und dafs die Frage durch Abschlufs der Antwort vollständig aufgehoben ist. Ich weifs wohl, dafs man dann zu dem Begriff Gottes greift, durch welches sein Dasein bestimmt sein soll; allein man sieht leicht, dafs dies nur im Denken, aber nicht im Sein geschieht. Man bildet sich den Begriff eines Wesens, in dem alle Realität enthalten ist; man mufs anerkennen, dafs man durch diesen Begriff sich auch das Dasein mitgewährt; so geht die Begründung in der Weise vor: Wenn in einem Wesen alle Realitäten ohne Schranken vereint sind, so besteht es; wird diese Vereinigung nur vorgestellt, so besteht auch sein Dasein nur in der Vorstellung. Deshalb war der Satz vielmehr so zu fassen: Indem wir uns den Begriff eines Wesens bildeten, was wir Gott nennen, haben wir es so bestimmt, dafs auch sein Dasein in diesem Begriff enthalten ist; ist also dieser so gebildete Begriff ein wahrer, so ist es auch wahr, dafs er Dasein hat. Dies mag für die gesagt sein, welche dem Beweis von Descartes zustimmen." [1])

Mit dieser Erkenntnifs hatte Kant einen vollständig neuen Weg aufgezeigt.

---

[1]) Bd. V, Abth. 3 p. 15 f.

„Das Problem der Denknothwendigkeit eines absolut Seienden setzt er an die Stelle der denkenden Betrachtung eines nothwendig seienden Absoluten; und tritt seither der Gedanke eines nothwendigen Seins hinter die Nothwendigkeit des Seinsgedankens", so formulirt Runze [1]) treffend die durch Kant in der Kritik der reinen Vernunft hervorgebrachte Umbildung des ontologischen Argumentes.

Klar ausgesprochen und zwar im bewufsten Gegensatz zu dem bisherigen Beweisverfahren ist diese Umbildung hier schon im Jahre 1755; ob aber auch im Bewufstsein der ganzen Tragweite dieser neuen Methode, ist eine weitere Frage, die mit Nein beantwortet werden mufs.

„Ist der Begriff Gottes, in dem auch sein Dasein enthalten ist, ein wahrer, so ist es auch wahr, dafs er Dasein hat," so hatte Kant selbst das Problem gestellt. Es war also seine Aufgabe, die Wahrheit d. h. die Denknothwendigkeit dieses Begriffes nachzuweisen.

Wie entsteht der Gottesbegriff, was macht diesen Begriff aus? Auf diese Fragen erwartet man von Kant Antwort. Dafs diese Antwort erst in der Kritik der reinen Vernunft erfolgt, hat seinen Grund darin, dafs es Kant nicht, wie etwa noch Anselmus von Canterbury, um einen Beweis für das Dasein Gottes an sich zu thun ist, sondern für ihn handelt es sich um ganz etwas Anderes, nämlich um den Archimedespunkt, von dem aus er zwar nicht die Welt aus den Angeln heben, wohl aber die Welt in ihrer Einheit erfassen will.

---

[1]) a. a. O. p. 75.

Darüber läfst er uns auch gar nicht in Zweifel. Am Schlusse seines Beweises sagt er selbst: „Hier habe ich einen Beweis des göttlichen Daseins geliefert, der so wesentlich als möglich ist; und obgleich hier eigentlich keine Stelle für einen erzeugenden Beweis ist, so ist er doch auf das möglichst ursprüngliche Beweisstück gestützt, nämlich auf die Möglichkeit der Dinge selbst." [1])

Die Möglichkeit der Dinge selbst zu erklären, ist der Zweck seines ganzen Beweises.

Da nämlich „kein zufällig Ding eines Grundes entbehren kann, welcher vorgehend sein Dasein bestimmt," [2]) so mufs es eben einen Grund aller Gründe, einen letzten Grund geben. Dieser Urgrund ist Gott.

„Es giebt ein Wesen, dessen Dasein der Möglichkeit selbst sowohl seiner als aller Dinge vorangeht, und von dem deshalb zu sagen ist, dafs sein Dasein unbedingt nothwendig ist. Es heifst: Gott." [3])

Offenbar findet hier eine Verschiebung des Problems bei der Formulirung des Satzes statt, denn an Stelle eines Nachweises der Denknothwendigkeit des Begriffes Gottes tritt der Nachweis der unbedingten Nothwendigkeit des Daseins Gottes.

Und bei diesem Nachweis verfällt Kant in den alten Fehler seiner Vorgänger, den er selbst eben erst aufgedeckt, nämlich aus dem Begriff das Dasein zu pressen. Hatte man bis dahin aus dem Begriff Gottes sein Dasein

[1]) Bd. V. 3. Abth. p. 17.
[2]) ibid. p. 18.
[3]) ibid. p. 16.

gefolgert, so thut es Kant aus dem Begriff der Möglichkeit.

Er argumentirt nämlich folgendermafsen:

Möglichkeit sei davon bedingt, dafs zwischen zwei mit einander verbundenen Begriffen kein Widerspruch bestehe; Möglichkeit gehe also aus der Vergleichung hervor. Bei der Vergleichung aber käme es darauf an, dafs die zu Vergleichenden zuerst da seien, da sonst weder für die Vergleichung noch für den aus ihr hervorgehenden Begriff der Möglichkeit eine Stelle sei. Würde aber nun überhaupt nichts gegeben, käme dem in den widerspruchslosen Begriffen enthaltenen Realen keine Existenz, käme ihm keine absolut nothwendige, keine Alles bedingende, selbst aber unbedingte Existenz zu, so gäbe es überhaupt nichts Mögliches d. h. es würde nur Unmögliches geben.

Diese Realität mufs aber nothwendig in einem einzigen Wesen vereinigt sein. Denn wäre dieses Reale in eine Vielheit einzelner daseiender Dinge vertheilt, so würde jedes dieser Dinge ein in bestimmter Weise beschränktes Dasein d. h. ein mit gewissen Beraubungen verbundenes Dasein haben. Da aber den Beraubungen nicht dieselbe absolute Nothwendigkeit wie den Realitäten zukommt, folglich die beschränkten Realitäten nur zufällig bestehen, so mufs jenes Reale daher vielmehr ein unendliches Wesen constituiren, in einem unendlichen Unbedingten vereinigt sein. Es giebt also einen einzigen Gott als das unbedingt nothwendige „**Princip aller Möglichkeit**".

Nähme man Gott weg, so würde damit nicht blos

das Dasein aller Dinge, sondern auch ihre innere Möglichkeit zerstört. „Denn wenn man auch die Wesenheiten [essentias] (welche in der inneren Möglichkeit bestehen) meist unbedingt nothwendig nennt, so würde man doch sich richtiger ausdrücken, wenn man sagte, dafs die Wesenheiten den Dingen unbedingt nothwendig zukommen. Denn das Wesen eines Dreiecks, was in der Verbindung dreier Seiten besteht, ist an sich nicht nothwendig; denn welcher vernünftige Mensch möchte behaupten, es sei an sich nothwendig, dafs man drei Seiten immer als mit einander verbunden vorstelle; aber dem Dreieck ist dies, wie ich einräume, nothwendig, d. h. wenn man ein Dreieck sich vorstellt, so mufs man sich nothwendig drei Seiten vorstellen, was dasselbe ist, als wenn man sagt: Wenn Etwas ist, so ist es. Wie es aber kommt, dafs dem Denken die Begriffe der Seiten des eingeschlossenen Raumes u. s. w. zu Dienst stehen, d. h. dafs überhaupt Etwas sei, was gedacht werden kann, aus dem dann später durch Verbinden, Beschränken, Bestimmen der Begriff jedwedes denkbaren Dinges sich ergiebt, dies könnte man nicht begreifen, wenn nicht **in Gott, der Quelle aller Realität, dasjenige in Wirklichkeit bestände, was in dem Begriffe enthalten ist.** Ich weifs allerdings, dafs Descartes den Beweis für das Dasein Gottes aus dessen innerem Begriff selbst entnommen hat; allein wie sehr er dabei fehlgegangen ist, kann aus dem Zusatz zu dem vorhergehenden Paragraphen ersehen werden. Gott ist von allen Wesen das einzige, in dem das Dasein früher oder, wenn man lieber will, identisch ist mit der Möglichkeit; und es bleibt

von letzterer kein Begriff, wenn man von diesem Dasein desselben abgeht.“ [1])

Kant weist hier nochmals auf den Fehler Descartes' hin, der den Beweis für das Dasein Gottes aus dessen innerem Begriff genommen habe, allein der Fehler Kant's ist im Grunde genommen derselbe. Kant will aus dem Begriff der Möglichkeit das Dasein Gottes, wie das aller Dinge überhaupt beweisen. Der Paralogismus des Beweises liegt in dem Satze: „dafs nichts als möglich vorgestellt werden kann, als wenn das, was in jedem möglichen Begriff real ist, Dasein hat und zwar ein unbedingt nothwendiges Dasein.“ Er selbst nun hatte vorher erklärt, dafs der Begriff der Möglichkeit aus der Vergleichung hervorgeht. Nach Kant selbst ist also Möglichkeit ein Vergleichen oder, wie wir uns ausdrücken würden, ein Aufeinanderbeziehen mehrerer Momente, deren Vereinigung denkbar ist.

Wir räumen selbstverständlich Kant ein, dafs die zu Vergleichenden da sein müssen, wenn von Möglichkeit die Rede sein soll, aber die zu Vergleichenden machen die Möglichkeit nicht aus, sondern die Vergleichung, oder besser gesagt, das Aufeinanderbeziehen. Dies geht aber immer von uns aus, daher liegt offenbar dem Satze, „dafs nichts als möglich vorgestellt werden kann, als wenn das, was in jedem möglichen Begriff real ist, Dasein hat und zwar ein unbedingt nothwendiges Dasein,“ die falsch verstandene Unterscheidung von realer und logischer Möglichkeit zu Grunde. [2])

---

[1]) Bd. V, 3. Abth. p. 16—18.

[2]) cf. auch Kritik der reinen Vernunft Bd. 1 p. 479.

Thiele macht diese Unterscheidung treffend mit den Worten: „Will man die Möglichkeit, die als im Objectiven selbst liegend gilt, reale Möglichkeit nennen, die Denkbarkeit aber logische Möglichkeit, so sind das nur die zwei auseinander gerissenen Seiten der Einen Sache: unter jeder Möglichkeit, die ich behaupte, verstehe ich eine reale Möglichkeit (die Verbindung von a und b ist denkbar = die reale Natur des Denkens erlaubt diese Verbindung) und ich behaupte sie nur auf **Grund der logischen.**" [1])

Unter realer Möglichkeit ist eben nichts anderes zu verstehen, als dafs die reale Natur unseres Denkens die Verbindung zwischen zwei Momenten (a und b) erlaubt und zwar so, dafs die als (logisch) möglich vorgestellte Verbindung wirklich sein oder werden kann. Im Objectiven oder im Realen selbst kann die (für das denkende Subject logische) Möglichkeit liegen, nicht aber kann in der Möglichkeit, die ja doch nur lediglich eine im Denken vollzogene Verbindung oder ein auf einander Bezogensein ist, das Reale enthalten sein.

Kant hat die Sache gerade umgekehrt. Während man nur von einer im Realen liegenden (von uns aber immer noch logisch zu findenden) Möglichkeit reden kann, redet er von dem im Begriff der Möglichkeit enthaltenen Realen.

Mit diesem Trugschlufs fallen denn auch alle weiteren Folgerungen, von denen diejenige, dafs es nur

---

[1]) Thiele, Grundrifs der Logik und Metaphysik. Halle 1878 p. 148 f.

Unmögliches geben würde, wenn überhaupt nichts möglich sei, die denkbar falscheste ist.

Denn hebe ich den Begriff der Möglichkeit auf, so hebe ich damit zugleich den der Unmöglichkeit auf, während die Beziehungsmomente bleiben. Möglichkeit und Unmöglichkeit sind eben Begriffe, die angewandt werden können, wenn Vergleichungspunkte da sind, nicht angewandt, die Vergleichungspunkte keineswegs aufheben.

Kant war so in den alten Fehler verfallen, aus dem Begriff das Dasein zu pressen, allein es hiefse ihm doch Unrecht thun, wollte man seinen Beweis nur von dieser Seite betrachten. Von dem Begriff der Möglichkeit sprang Kant, wie wir sahen, sofort zum Gegebenen über.

Wenn nun auch, wie wir nachwiesen, dieser Sprung ein logischer Fehler war, so war doch nur der Ausgangspunkt ein verkehrter.

Der Grundgedanke Kant's nämlich ist, dafs, wenn überhaupt „nicht Nichts" ist, dann giebt es ein Absolutes.

Gäbe es überhaupt „nichts", dann wäre gar keine Stelle für mögliche widerspruchslose Begriffe, die aus der Vergleichung und dem Aufeinanderbeziehen des Gegebenen entstehen.

Etwas mufs es also geben. Dies Etwas oder, wie Kant sich ausdrückt, das in den Begriffen enthaltene Reale „kann freilich solange keine unbedingte Existenz beanspruchen, als es in seiner unmittelbaren Einzelheit belassen wird, als es in eine Vielheit existirender Dinge, die dann nothwendig endlich,

mit der Negation behaftet und zufällig sein würden, vertheilt gedacht wird; jenes Reale mufs vielmehr ein unendliches Wesen constituiren, in Einem unendlichen Unbedingten vereinigt sein. Dieses Unbedingte ist das Princip der Möglichkeit und des Wesens aller Dinge, der Inbegriff und Quell aller Realität. So ist denn im Grunde Gott das eigentliche Wesen der Dinge, die Dinge selbst haben nur eine endliche, zufällige, uneigentliche Existenz".[1])

Erinnern wir uns, dafs Kant als Problem aufgestellt hatte: „Ist der Begriff Gottes, in dem auch sein Dasein enthalten ist, ein wahrer, so ist es auch wahr, dafs er Dasein hat," und vergegenwärtigen wir uns, was er zu dessen Lösung beigetragen, so finden wir zunächst, dafs er klar erkannt hat: aus dem Begriff Gottes läfst sich sein Dasein nicht folgern, denn in diesem Begriffe ist das Dasein mitenthalten. Stellen wir uns Gott daher blos vor, so besteht auch sein Dasein nur in der Vorstellung. Zu diesem Resultate nach negativer tritt nach positiver Seite hinzu der Nachweis, dafs ein absolut nothwendiges Wesen existirt.

„Aber wir haben wohl zu unterscheiden zwischen Kant's theologischer Sprache und Ueberzeugung und seiner philosophischen Erkenntnifs, und da müssen wir denn zunächst behaupten, dafs in seinem Beweise für das Dasein Gottes alles das fehlt, was ihn berechtigen könnte, sein absolut nothwendiges Wesen als »Gott« (in

[1]) Thiele, die Philosophie Immanuel Kant's, I. Bd., 1. Abth. p. 96 f., cf. damit Kritik der reinen Vernunft Bd. I, p. 471 f.

dem sonst gebräuchlichen Sinne) zu bezeichnen: sein unendliches Wesen ist blos der einheitliche Inbegriff desjenigen „Realen, das gleichsam das Material aller möglichen (widerspruchslosen) Begriffe ist," des Realen, das uns ursprünglich gegeben wird und vom unmittelbaren Bewufstsein doch jedenfalls dem Haupttheile nach als die Welt der uns umgebenden endlichen, sinnlichen Dinge angeschaut wird, und nur als der Inbegriff dieses Realen darf es hier als Princip und letzter Grund aller Dinge bezeichnet werden. Kant hat nun freilich, wie wir sehen werden, guten Grund, bei diesem Begriffe des Unbedingten nicht stehen zu bleiben; aber wir müssen erwarten, dafs das einmal Erkannte nicht wieder aufgegeben werde, dafs bei aller Steigerung und Vertiefung des Unbedingten doch aufrecht erhalten bleibe die Immanenz der Dinge in Gott, wonach in den Dingen nichts Reales ist, das nicht unmittelbar Gottes selbst wäre.[1])

Sprechen wir es also nochmals aus, was Gott für Kant ist, so müssen wir sagen: nichts weiter als der einheitliche Begriff des Realen, das das Material aller möglichen Begriffe ist, die Quelle aller Realitäten, **das Princip aller Möglichkeit.**

Wollte Kant jedoch wirklich einen Beweis für das Dasein Gottes liefern, so genügte es unmöglich, bei dem Resultat „Gott das Princip aller Möglichkeit" stehen zu bleiben, denn dann lag die Gefahr nahe, dafs der Begriff Gottes, als der der absoluten Substanz gefafst, dem

[1]) Thiele a. a. O. p. 115 f.

Pantheismus, den Kant stets perhorrescirt hat, eine Brücke geschlagen hätte.

Es gab für Kant, wollte er den Pantheismus, an den er so nahe heranstreifte, vermeiden, überhaupt nur zwei Wege. Er machte entweder völlig Ernst mit seinem Princip der Möglichkeit d. h. Gott war ihm blos der Inbegriff aller Realitäten, den wir nothwendigerweise zur Erlangung der Einheit in unserer Erkenntnifs annehmen müssen, oder aber, er mufste durch Vertiefung des Begriffes vom Unbedingten sich dem alten Gottesbegriffe wieder nähern.

Beide Wege hat Kant eingeschlagen. Den letzteren jedoch zunächst, und zwar in der Abhandlung vom Jahre 1763: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". [1])

Auch in dieser Abhandlung wendet sich Kant zunächst gegen die hergebrachte Beweismethode, indem er seiner Behauptung, dafs in dem Begriffe, den man sich von einem Wesen mache, sein Dasein mitenthalten sei, eine ausführliche Begründung giebt, der wir später in der Kritik der reinen Vernunft wieder begegnen werden.

Diese Begründung geht folgendermafsen vor sich:

„Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge." Denn wenn man in irgend einem Dinge alle möglichen Prädikate zusammengefafst sich denkt, so ist es einleuchtend, dafs dieses Ding mit

[1]) Bd. VI, 2. Abth. p. 11—128. Zu vergleichen ist damit „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral Bd. V, 1. Abth. p. 63 ff.

allen seinen Bestimmungen existiren kann oder auch nicht existiren kann. Wenn dasselbe also existirte, so würde es kein Prädikat mehr enthalten.

„Das Dasein ist daher die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird." Der Begriff der Position ist mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Auseinander ist nun immer dabei zu halten, ob von blofser Beziehung von etwas zu einem Dinge die Rede ist, denn dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheil. Wird dagegen nicht blos die Beziehung, sondern die Sache an und für sich betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein.

„Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das Letztere ein Merkmal des Ersteren ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten."

Ferner: „Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject

müfste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. „Gott ist allmächtig“ mufs ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein mufs unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädikate unbestimmt, ob es zu einem existirenden oder blos möglichen Subject gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädikat sein.“

Dafs das Dasein selber kein Prädikat sein könne, liefse sich nun allerdings sehr bestreiten, indem man geradezu behaupten könnte, es sei das allerrealste aller Prädikate. Allein Kant bestreitet dies gar nicht und läfst keinen Zweifel, was er meint, wenn er Dasein mit Position anstatt mit Prädikat bezeichnet. Er wirft daher auch selbst die Frage auf: „Kann ich wohl sagen, dafs im Dasein mehr als in der blofsen Möglichkeit sei?“ und antwortet darauf: „In einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt als in einem blos Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt als durch ein blos Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst.“

Nachdem Kant so klar nachgewiesen, dafs das Dasein Gottes unmittelbar zu der Art gehören müsse, wie sein Begriff gesetzt wird, wiederholt er, zum Theil im Gegensatz zu seinen eigenen Ausführungen, seinen früheren

Beweis. Derselbe soll vollkommen a priori geführt werden und lediglich darauf erbauet sein „weil etwas möglich ist“.

Die innere Möglichkeit aller Dinge, führt Kant aus, setzt irgend ein Dasein voraus; denn bei der Möglichkeit kommt es nicht nur darauf an, dafs das Denkliche in seiner logischen Beziehung — dies nennt Kant das Logische oder Formale bei der Möglichkeit — nicht widersprechend ist, sondern auch darauf, dafs etwas zu denken vorhanden ist — das Datum oder Materiale der Möglichkeit. Existirte überhaupt nichts, alsdann wäre nichts Denkliches gegeben, „alles Mögliche ist aber etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäfs dem Satze des Widerspruchs zukommt.“

Soll also von Möglichkeit die Rede sein, so mufs nothwendigerweise etwas existiren, denn wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dies durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dafs gar nichts existire, denn wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke.

Hiegegen sind dieselben Einwendungen zu machen, welche schon gegen den Beweisversuch vom Jahre 1755 erhoben sind. Allein es erübrigt doch, die Widersprüche aufzudecken, welche in dieser Abhandlung selbst sich

finden, da sie nothwendigerweise die treibende Kraft sein müssen, welche zum Ausgleich d. h. zum Fortschritt drängen.

Kant behauptet nämlich: „Sogar ist in der bloſsen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind bloſse Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt", und ferner: „Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müſste denn schon als existirend vorausgesetzt werden;" endlich sagt er selbst: „Alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäſs dem Satze des Widerspruchs zukommt."

So klar, wie man es nur wünschen kann, hat sich Kant in diesen Sätzen über den Begriff der Möglichkeit ausgesprochen, aber trotzdem verfällt er, obwohl er geradezu die Möglichkeit als Beziehung von Etwas zu Etwas bezeichnet, in seinen alten Paralogismus, der auch jetzt wieder seinen Grund in der falschen Unterscheidung von logischer und realer Möglichkeit hat. Hätte Kant seine eigenen Ausführungen festgehalten, hätte er vor Allem die Möglichkeit für sich betrachtet, so würde er nicht zu der fragwürdigen petitio principii gekommen sein: „Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus."

Vollends gar die Behauptung, in welcher der Paralogismus gipfelt: „Wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich", erscheint auf den ersten Blick falsch. Denn unmöglich ist doch nicht,

wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, sondern was durch alle Möglichkeit aufgehoben wird.[1])

Kant hat später in der Kritik der reinen Vernunft vor diesem seinen Fehler besonders warnen zu müssen geglaubt. „Der Begriff", heiſst es da, „ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein es kann nichts desto weniger ein leerer Begriff sein, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Dies ist eine Warnung von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schlieſsen."[2])

Ich führe diese Stelle an, da Thilo es merkwürdigerweise in Zweifel zieht, „ob Kant späterhin die Unhaltbarkeit dieses seines Beweises selbst eingesehen hat. In seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, welche in den achtziger Jahren gehalten sein sollen, sagt er (Kant) noch, daſs unter allen möglichen Beweisen dieser einzige noch die meiste Befriedigung gewähre, indem, wenn wir ein solches Urwesen aufhöben, zugleich das Substratum der Möglichkeit aller Dinge aufgehoben würde. „„Doch, fährt er fort, ist auch

[1]) cf. Runze a. a. O. p. 60.
[2]) Bd. I, p. 479.

dieser Beweis nicht apodictisch gewifs, denn er kann nicht die objective Nothwendigkeit eines solchen Urwesens darthun, sondern nur die subjective Nothwendigkeit, es anzunehmen.““ [1])

Die oben aus der Kritik der reinen Vernunft angeführte Stelle scheint mir jede Annahme auszuschliefsen, als ob Kant seine Beweisführung für logisch richtig auch späterhin noch gehalten habe, wie überhaupt, was später noch nachzuweisen ist, der ganze Abschnitt vom Ideal der reinen Vernunft in der Kritik eine Censur des jetzigen Beweisverfahrens bildet.

Im übrigen steht die von Thilo citirte Stelle auch in gar keinem Widerspruch mit den von Kant in der Kritik der reinen Vernunft gewonnenen Resultaten, wo Kant ja gerade die subjective Nothwendigkeit, ein Urwesen als Substrat der Möglichkeit aller Dinge anzunehmen, nachweist.

Für das Verständnifs Kant's darf nie vergessen werden, dafs in seinen Beweisversuchen um Gott im gewöhnlichen Sinne es sich gar nicht handelt, sondern stets nur um den Begriff, der Einheit in die Erkenntnifs bringt, der die immer wiederholte Frage nach dem Warum abschliefsend beantwortet. Daher ist Kant, wenn man sich auf seinen Standpunkt stellt, ganz im Recht, wenn er von seinem Beweise sagt, dafs er die meiste Befriedigung gewähre — nämlich für den Verstand und die Vernunft.

Kommen wir auf Kant's Beweisversuch zurück, so

---

[1]) Thilo a. a. O. p. 288.

hatten wir nachgewiesen, dafs der Satz: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich,“ ein Trugschlufs war, und damit war der ganze Beweis hinfällig.

Jedoch ist es nothwendig, um die Ausführungen in der Kritik der reinen Vernunft zu würdigen, den Beweis noch weiter zu verfolgen.

„Mit dem Satze: „Wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich,“ hatte Kant sagen wollen, dafs es schlechterdings unmöglich sei, alle Möglichkeit wegzudenken, dafs es ein Widerspruch mithin sei, anzunehmen, dafs nichts existire. Wäre dem wirklich so, dann wäre die Folgerung richtig gewesen, dafs etwas absolut nothwendig existire.

Nachdem Kant so den Begriff eines absolut nothwendigen Wesens erlangt zu haben glaubt, schliefst er weiter, dafs dies absolut nothwendige Wesen nur Eines sein könne, weil es den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthalte. Jedes andere Ding kann also nur als Folge von ihm stattfinden, und ist also aller anderen Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängig. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig sein.

Ferner ist dies nothwendige Wesen einfach, denn ein Zusammengesetztes aus vielen Substanzen kann kein schlechterdings nothwendiges Wesen sein, wie es auch unveränderlich und ewig ist, denn weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Dasein vor-

aussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heifst, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Da nun auch sein Nichtsein, mithin auch sein Ursprung und Untergang unmöglich ist, so ist es demnach ewig.

Endlich enthält das nothwendige Wesen die höchste Realität, denn da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben oder als Folgen, die durch dasselbe als den ersten Realgrund gegeben sind, so sieht man, dafs alle Realität auf eine oder andere Art durch dasselbe begriffen ist. Jedoch ist dies nicht so zu verstehen, als ob alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre, denn dies ist unmöglich, da sonst Realitäten sich nothwendigerweise gegenseitig aufheben würden, mithin das allerrealste Wesen mit Negationen behaftet wäre. Deshalb sind gewisse Realitäten dem höchsten Wesen nicht als Eigenschaften, sondern nur als deren Grund beizulegen. Demnach beruht die Möglichkeit aller anderen Dinge in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem nothwendigen Wesen, als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insofern ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satze des Widerspruchs.

Damit hätte Kant die Abhängigkeit der Welt von Gott glücklich bewiesen, den Pantheismus vermieden,

aber sein Beweis für die Allrealität ist so dürftig, dafs man nur auf einen Widerspruch aufmerksam zu machen braucht. Kant sagt nämlich: das höchste Wesen enthält zwar die höchste Realität, aber so, dafs gewisse Realitäten nur den Grund in ihm haben. Im Grunde aber mufs doch die Folge schon implicite enthalten sein, denn wie sollte sonst durch das höchste Wesen alle Möglichkeit vermittelt sein. Wäre dies nicht so, dann würde ja die Möglichkeit, indem sie durch die Folgen einen neuen realen Inhalt erhielte, eine andere Möglichkeit, als die durch das allerrealste Wesen vermittelte, was offenbar ein Widerspruch ist.

Alle diese Bestimmungen indefs, welche Kant dem höchsten Wesen beigelegt, haben nur zu einer Allrealität geführt, nicht zu einem persönlichen Wesen, zu einem Gotte im religiösen oder gar theistischen Sinne. Diesen versucht nun Kant aus dem Begriffe der Allrealität zu deduciren.

Zu der Allrealität müssen nämlich auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich: Beides ist wahre Realität, und Beides kann in der gröfsest möglichen in einem Dinge beisammen bestehen. Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, dafs wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Da nun Verstand und Wille und alle andere Realität der geistigen Natur an anderen möglich sind, so würde, wenn diese dem nothwendigen Wesen fehlten, die Folge gröfser sein als selbst

der Grund. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Das Resultat aus allen diesen Deductionen fafst Kant in den Worten zusammen: „Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott.“

In der That, hätten diese Folgerungen sich wirklich ergeben, der Beweis wäre überaus befriedigend, aber wir sahen, dafs diese Folgerungen zum gröfsten Theil willkürlich, die Voraussetzung aber geradezu unrichtig war. Es war der alte Fehler, das Seiende als aus seiner Möglichkeit und der Existenz zusammengesetzt zu betrachten, der schon seit Aristoteles, welcher zuerst mit seiner Unterscheidung zwischen dem esse actu und dem esse potentia eine falsche Grundlage der Metaphysik geschaffen, die philosophischen Systeme beherrschte, und dem auch Kant wieder verfallen war.

Das Reich der Möglichkeit und die reflektirende Unterscheidung zwischen möglich und unmöglich gehört dem Denken an, aus dem sich das Dasein nun einmal nicht ausklauben läfst.

Bevor wir Kant's Entwicklung weiter verfolgen, ist es nöthig, die gewonnenen Resultate noch einmal zusammenzufassen, denn es handelt sich uns ja darum, aufzuweisen, wie in der Logik des wissenschaftlichen

Objects selbst die treibende Kraft des Fortschritts liegt d. h. in unserm Falle, wie in Kant die Keime bereit lagen, die, wenn ihm vielleicht noch unbewufst, zum Kriticismus treiben mufsten.

In dieser Abhandlung sind sowohl der kosmologische als auch der physiko-teleologische Beweis beide als Fehlschlüsse nachgewiesen, da man von einem empirisch gegebenen Dasein nicht auf ein nothwendiges, übersinnliches Dasein schliefsen darf. Der ontologische Beweis in seiner bisherigen Fassung ist ebenfalls unrichtig, dafs nämlich im Begriffe des realsten Wesens schon seine Existenz liege.

Also diese beiden Punkte stehen bei Kant schon unverrückt fest:

1. Aus dem Begriffe Gottes läfst sich nun und nimmermehr sein Dasein klauben.

2. Das Dasein ist kein logisches Merkmal, es ist die absolute Position eines Dinges.

Noch nicht aber hatte Kant allgemein ausgesprochen: das Dasein kann nur durch Wahrnehmung oder Erfahrung erkannt werden. Wie nahe er aber daran stand, dies zu thun, beweist der eine Satz aus dieser Abhandlung: „Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müfste denn schon als existirend vorausgesetzt werden.“

Daher erklärt es sich denn auch, wie Kant, mochte er vielleicht augenblicklich wirklich noch von „der mathematischen Evidenz“ seines Beweises überzeugt sein, den er, wie es nur einen Gott gebe, so als den einzig möglichen bezeichnet, wie Kant, sage ich, doch den Boden unter

seinen Füfsen wanken fühlte. Denn er schliefst seine Abhandlung für die Leser, denen die Evidenz seines Beweises nicht so einleuchtend sein sollte, mit dem guten Rathe: „Schlagt Euch von diesem ungebahnten Fufssteige auf die grofse Heeresstrafse der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nöthig, dafs man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nöthig, dafs man es demonstrire.“

Und in der That der Fufssteig erschien Kant jetzt sehr ungebahnt und das Demonstriren schwierig, denn hatte er schon 1747 in seiner Erstlingsschrift behauptet: „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnifs; Gott weifs, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in Manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die gröfste Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntnifs zu erweitern suchen,“ [1]) so spricht er jetzt in demselben Jahre, also 1763, in der Abhandlung „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ geradezu aus: „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, aber es ist noch niemals eine geschrieben worden.“ [2]) In der Einleitung zu dieser Abhandlung erklärt er, dafs anstatt des ewigen

[1]) Bd. VII, 2. Abth. p. 33.
[2]) Bd. V, 1. Abth. p. 74.

Unbestandes der Meinungen und Schulsecten eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart für die höhere Philosophie eintreten müsse, mit anderen Worten also, dafs man erst einmal eine Grundlage schaffen müsse, auf der sich bauen lasse, dafs man erst ganz genau die Mittel kennen müsse, ehe man den Bau beginne. „Ich“, fährt Kant fort, „werde daher sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung bilden lassen.“ [1])

Man hat vielfach versucht, einen Zeitpunkt zu fixiren, wo Kant zum kritischen Philosophen wird, allein dies ist nicht nur schwer, sondern geradezu unmöglich, da man behaupten darf, dafs in jeder der Kantischen Schriften, von der ersten an, sich Bausteine finden, die zum Gebäude des kritischen Systems Verwendung finden sollten.

Bei gesunden Naturen, wie Kant unstreitig eine war, die in ihrer kernigen Gesundheit eine geradezu auffallende Nüchternheit zeigen, wird man immer eine entsprechende organische Entwicklung wahrnehmen. Daher vermag ich auch nicht der Ansicht beizustimmen, dafs es eine auffallende Erscheinung sei, dafs Kant noch in seinem vorgerückten Mannesalter eine neue Weltanschauung gewonnen habe [2]). Nein, ich möchte dies geradezu bestreiten, denn gerade das Specifische einer Weltanschauung, nach dem sie gewöhnlich auch ihren Namen erhält, das Verhältnifs zum Uebersinnlichen, ist

[1]) Bd. V, 1. Abth. p. 65.
[2]) cf. Erdmann, Psychologische Briefe. Vierte Auflage p. 74.

bei Kant, man kann sagen, immer dasselbe gewesen, nur der Unterbau ist ein anderer geworden. Und diese Veränderung, dieser Umbau des Unterbaues ist langsam vorbereitet. Schritt für Schritt nähert sich Kant seinem Ziele, allerdings, wenn man glaubt, er habe es erreicht, biegt er nochmals in einen Umweg ein, sein eigenes Wort wahr machend: „Das Klugdenken ist mehrentheils eine leichte Sache, aber leider nur, nachdem man sich eine Zeit lang hat hintergehen lassen." [1])

Wie er sich hat hintergehen lassen, deckt er selbst auf in seiner Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" vom Jahre 1766, in welcher er mit beifsender Satire und geistreichem Spotte die Phantastereien der alten Metaphysik an den Pranger der Lächerlichkeit stellt und in geistvoller Weise an Beispielen zeigt, wohin es in der Philosophie führt, wenn man den Weg der Erfahrung verläfst, um der Phantasie die Zügel schiefsen zu lassen. Um dies ein für alle Male zu verhüten, müssen Marksteine der Erkenntnifs aufgerichtet werden, „welche die Nachforschung aus ihrem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen." [2])

Die Metaphysik mufs zu einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft werden, das Übersinnliche vermag sie nicht zu erkennen, das ist jetzt schon der klar ausgesprochene Gedanke Kant's.

„Die Metaphysik, heifst es in der angezogenen Schrift,

[1]) Bd. V, 3. Abth. p. 115.
[2]) Bd. V, 3. Abth. p. 115.

in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung und ist diesmal auch unseren begierigen Händen entgangen." Und nun citirt Kant einen Vers aus dem Vergil, den man auf seinen dreifachen Versuch eines Beweises für das Dasein Gottes anwenden darf:

„Ter frustra comprensa manus effugit imago
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnifs die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urtheile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft." [1])

Hiermit ist die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft offen ausgesprochen. Noch fehlt jedoch die Grundlage, die transscendentale Aesthetik, wie auch noch in der von allen als kritisch bezeichneten Abhandlung „De mundi sensibilis et intellegibilis forma et principiis" immer noch an ein Erfassen des Dinges an sich durch reine Begriffe festgehalten wird.

[1]) Bd. V, 3. Abth. p. 112 f.

Aus diesen Ausführungen erhellt also, wie die Entwicklung Kant's eine stetige ist. Wenn daher Ueberweg und mit ihm andere den Wendepunkt von Kant's Philosophiren in das Jahr 1770 verlegen, so vermag ich dem nicht beizustimmen, denn wir sahen, wie ein Stein zu dem andern sich fügte, um das Fundament zum Kriticismus zu bilden. Will man aber durchaus einen bestimmten Zeitpunkt haben, der den Umschwung scharf markirt, so kann man einen ganz bestimmten bezeichnen, nämlich den 21. Februar 1772, von welchem Tage sich der Brief an Marcus Herz datirt, in dem Kant, sozusagen, sein Programm zur Kritik der reinen Vernunft niedergelegt hat. Dieser Brief ist überaus interessant, indem er uns einen Blick in das allmähliche Werden der Kritik gestattet.

In diesem Briefe nun schreibt Kant: „Ich bemerkte, dafs mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie Andre, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäfs sei, und wie diese Bestimmung

unseres Gemüths etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne.“ [1])

Damit hatte Kant den Centralpunkt der transscendentalen Aesthetik gewonnen.

In demselben Briefe heifst es dann weiter: „Wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen mufs, und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterläfst immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Uebereinstimmung mit den Dingen selbst komme.

Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an. Malebranche ein noch dauerndes, immerwährendes Anschauen dieses Urwesens. Verschiedene Moralisten eben dieses in Ansehung der ersten moralischen Gesetze, Crusius gewisse eingepflanzte Regeln, zu urtheilen, und Begriffe, die Gott schon, so wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die menschlichen Seelen pflanzte; von welchen Systemen man die ersteren den influxum hyperphysicum, das letzte aber die harmoniam praestabilitam intellectualem nennen könnte.“ Und jetzt folgt ein Satz, der ein charakteristisches Schlaglicht auf Kant's Denkweise wirft und uns das Schicksal der Metaphysik ahnen läfst, der Satz:

---

[1]) Bd. VIII, p. 403 f.

„Allein der deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann, und hat außer dem betrüglichen Zirkel in der Schlußreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachtheilige, daß er in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub leistet." [1])

Wir sind Kant bis an die Schwelle der Kritik der reinen Vernunft gefolgt.

Das Resultat unserer Untersuchung ist, daß Gott nach dem ersten Beweise Kant's als der Inbegriff desjenigen Realen zu fassen ist, das das Material aller möglichen, widerspruchslosen Begriffe bildet — ein Gottesbegriff, der kaum eine Identificirung Gottes mit der uns umgebenden sinnlichen Welt ausschloß. Im zweiten Beweisversuche behielt Kant zwar diesen Gottesbegriff in seinem Kerne bei, um diesen Kern ließ er sich aber eine Crystallisation der althergebrachten Attribute Gottes ansetzen, so daß das so aufgeputzte „Princip der Möglichkeit" sich wieder dem überkommenen Gottesbegriffe näherte.

In der Weise aber, wie Kant dies that, stellte er an die Kritik, wie Runze treffend bemerkt, das „herausfordernde Ultimatum", [2]) das er dann selbst beantworten sollte.

Den Anfang der Beantwortung hatte er damit gemacht, daß er behauptete:

1. aus dem Begriffe Gottes lasse sich sein Dasein

[1]) Bd. VIII, p. 405.
[2]) Runze a. a. O. p. 59.

nicht folgern, da in diesem Begriffe das Dasein mitenthalten sei.

2. wolle man das Dasein Gottes beweisen, so müsse man beweisen, daß der Begriff Gottes ein wahrer sei, denn dann sei es auch wahr, daß er Dasein habe.

Beide Behauptungen hatte Kant schon im Jahre 1755 ausgesprochen. Die erstere hatte er erhärtet, die letztere aus den Augen verloren, indem er, wie wir sahen, wenn auch auf anderm Wege, in den alten Irrthum seiner Vorgänger zurückfiel.

Beide schon im Jahre 1755 aufgestellten Behauptungen finden ihre endgültige Erledigung in der Kritik der reinen Vernunft, und nach dem Gange unserer Untersuchung kann es nichts Ueberraschendes haben, daß das Endresultat lautet:

„Unmöglichkeit eines Beweises vom Dasein Gottes."

III.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Wenn es auch seine besonderen Schwierigkeiten hat, einzelne Partien aus der Kritik der reinen Vernunft zu behandeln, will man nicht, falls man den in ihr gewonnenen Resultaten seine Uebereinstimmung versagen sollte, von dem Vorwurfe Kant's betroffen werden, seine Warnung nicht beachtet zu haben, dafs „auch Widersprüche nur scheinbar" sind, weil sie entstehen, „wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhang gerissen, gegen einander vergleicht, während sie demjenigen, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind", [1]) so ist es doch ein anderes, einen Theil unbekümmert um seine Grundlage kritisiren, ein anderes wiederum, einen Theil bei vorderhand anerkannter Grundlage darstellen.

Unumgänglich nothwendig ist es daher, diese Grundlage wiederzugeben, da sonst die aus ihr hervorgewachsenen, für uns in Betracht kommenden Resultate, welche

[1]) Bd. I, p. 45.

den Höhepunkt der Kritik der reinen Vernunft bilden, nicht verstanden, geschweige denn gewürdigt werden können.

Wir knüpfen dabei an die Frage Kant's an, die er in dem oben erwähnten, an Marcus Herz gerichteten Briefe ausgesprochen: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"

War bis auf Kant die herrschende, noch von Wolf und Leibniz vertretene Ansicht gewesen, dafs Denken und Sein sich decke, dafs den subjectiven Begriffen das objective Wesen der Dinge entspreche, so ist das Epochemachende des Kantischen Kriticismus die gähnende Kluft zwischen Denken und Sein aufgedeckt zu haben.

Zu diesem Zwecke unterzog Kant das Erkenntnifsvermögen einer prüfenden Kritik, denn ehe über die Objecte des Erkenntnifsvermögens etwas ausgemacht werden könne, müsse das Erkenntnifsvermögen selbst seinen Quellen, Umfang und Grenzen nach untersucht werden; „denn es könnte wohl sein, dafs selbst unsere Erfahrungserkenntnifs ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen und dem, was unser eigenes Erkenntnifsvermögen (durch sinnliche Eindrücke blofs veranlafst) aus sich selbst hergiebt." [1])

Was unser Erkenntnifsvermögen aus sich selbst hergiebt, ist daher zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Die durch diese Untersuchung zu gewinnende Erkenntnifs befafst sich also nicht mit den Gegenständen,

[1]) Bd. I, p. 46.

sondern mit unserer Erkenntnifsart von Gegenständen, insofern diese a priori d. h. unabhängig von aller Erfahrung möglich sein soll. Diese Erkenntnifs nennt Kant transscendental.

Ob es eine solche Erkenntnifs a priori wirklich giebt, ist die nächstliegende Frage, oder da jede Erkenntnifs ein Urtheil ist, so formulirt Kant die Frage: „Wie sind Urtheile a priori möglich?"

Dafs es solche Urtheile a priori giebt, steht aufser allem Zweifel, denn alle analytischen Urtheile sind derartig. Aber diese haben kein Interesse für uns, da sie das Subject uns höchstens verdeutlichen. Es handelt sich vielmehr um Erweiterungsurtheile, die unabhängig von aller Erfahrung nothwendig und allgemein sind. Wie sind diese Urtheile d. h. synthetische Urtheile a priori möglich?

Dafs sie möglich sind, beweist die Mathematik, die aus lauter synthetischen Urtheilen a priori besteht. Dafs z. B. $7 + 5 = 12$ ist, kann ich niemals durch Analysis erfahren, denn wie ich auch an der 7 und 5 herumarbeite, aus den beiden Zahlen presse ich die 12 nicht heraus. Ferner finden sich solche Urtheile in der reinen Naturwissenschaft, z. B. jede Veränderung hat ihre Ursache; endlich auch noch in der Metaphysik des Uebersinnlichen, deren Richtigkeit noch dahingestellt sein mag.

Die Cardinalfrage der Kritik der reinen Vernunft lautet also: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? und diese Frage zerfällt nach der obigen Ausführung in die drei weiteren:

1. wie ist Mathematik möglich?
2. wie ist reine Naturwissenschaft möglich? und
3. wie ist eine Metaphysik des Uebersinnlichen möglich?

In der menschlichen Erkenntnifs giebt es zwei Stämme, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns aber unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren erstere uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.

Die Kritik des Erkenntnifsvermögens zerfällt daher zunächst in zwei Theile, in die transscendentale Aesthetik und in die Logik. Da jedoch im Denken wiederum Verstand und Vernunft unterschieden werden, so zerfällt die Logik in Analytik und Dialektik.

Die transscendentale Aesthetik giebt die Antwort auf die erste Frage, wie nämlich Mathematik als reine d. h. von jeder Erfahrung unabhängige Wissenschaft möglich sei.

Sinnlichkeit heifst die Fähigkeit (Receptivität), Anschauungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen; Anschauung aber ist diejenige Erkenntnifs, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht und findet nur statt, insofern uns der Gegenstand gegeben ist. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung, während der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung Erscheinung heifst. In dieser ist das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben; dasjenige aber, welches macht, dafs das Mannigfaltige der Erscheinung in ge-

wissen Verhältnissen geordnet werden kann, ist die Form der Erscheinung.

Isolirt man die Sinnlichkeit von allem Empirischen und behält blofs die reine Anschauung, so finden sich zwei reine Formen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äufseren Sinnes, die Zeit die Form des inneren Sinnes, vermittelst deren wir Alles, was wir anschauen, in diesen Formen d. h. als räumlich-zeitlich anschauen. Da wir also diese Formen als in uns liegende, subjective Bedingungen an die Gegenstände herantragen, so ist Mathematik d. h. die Lehre von den Raum- und Zeitverhältnissen als reine Wissenschaft möglich.

Dafs jedoch durch die Anschauung die Erkenntnifs des Dinges an sich nicht vermittelt wird, sondern nur die Erscheinung des Dinges, liegt schon in dem Worte „Anschauung", denn was nicht erscheint, kann auch nicht angeschaut werden. Ja, von dem Gegenstande, von dem das Afficirtwerden ausgeht, wissen wir so rein gar nichts, dafs Kant sich sogar vorsichtigerweise ausdrückt, dafs die Sinnlichkeit die Anschauungen nur bekommt durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden. „Alle unsere Anschauung ist nichts als die Vorstellung von Erscheinung; die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, wie sie uns erscheinen; und, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, so würden alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtnifs mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen mufs." [1])

Unser Erkenntnifsvermögen bleibt jedoch bei den durch die Sinnlichkeit vermittelten Anschauungen nicht stehen, sondern ihrer bemächtigt sich der Verstand, der als das Vermögen der Spontaneität, das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit des Begriffs verknüpft.

Wie die Sinnlichkeit ihren Stoff von den Gegenständen empfängt und die sinnlichen Anschauungen sich auf die Receptivität der Eindrücke gründen, so empfängt der Verstand von der Sinnlichkeit als Stoff die Anschauungen, und seine Begriffe gründen sich auf die Spontaneität des Denkens. Wie ferner der Sinnlichkeit gewisse Anschauungsformen, so liegen dem Verstande gewisse Denk-Formen, die bekannten zwölf Stammbegriffe oder Kategorien, wie Substanz, Realität, Nothwendigkeit u. s. w. zu Grunde, durch deren Anwendung das Urtheilen zu Stande kommt und vollzogen wird.

Da die Kategorien also unser Verstand in sich hat, so kann der Verstand die Natur a priori erkennen, da er es ja ist, der die aus sich geschöpften, weil in ihm

[1]) Bd. I, p. 89 f.

liegenden Gesetze in die Natur d. h. gesetzmäfsige Ordnung der Dinge trägt. Also auch die zweite Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? findet in der transscendentalen Analytik ein bejahende Antwort.

Dafs auch die Kategorien uns keine Erkenntnifs des Dinges an sich geben, ist selbstverständlich, wenn man festhält, dafs sie ihren Stoff von der Sinnlichkeit her empfangen, also Anschauungen, ohne diese aber leer sind. Es „hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde;"[1]) die Kategorien „sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die blofs das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene, in ein Bewufstsein a priori zu vereinigen, und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben als jene reinen sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Object gegeben wird, anstatt dafs eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzukommt, gar nichts bedeutet."[2])

Daher haben diese Kategorien gar keine Gültigkeit in Bezug auf das Ding an sich, denn „was die Dinge

---

[1]) Bd. I, p. 119.
[2]) Bd. I, p. 259 f.

an sich sein mögen, tröstet sich Kant, weifs ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch nie ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann."[1])

Für die Bestimmung also dessen, was über die Grenzen der Erfahrung hinausliegt, sind sämmtliche in dem menschlichen Geiste a priori vorhandenen Formen leer, durch die höchstens etwas gedacht, aber nicht erkannt wird. Selbst innerhalb der Grenzen der Erfahrung erkennen wir durch die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht einmal, wie wir sahen, die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie erscheinen. „Wollten wir die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinung betrachtet werden, anwenden, so müfsten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen; alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon von positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings aufser unserm Erkenntnifsvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenzen der Erfahrung hinausreichen."[2])

Mit diesen Ergebnissen ist die Antwort auf die dritte Frage: Ist eine Metaphysik des Uebersinnlichen möglich? schon mit einem Nein gegeben.

„Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle be-

---

[1]) Bd. I, p. 249.
[2]) Bd. I, p. 263.

stimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit, (ein reizender Name) umgeben von einem weiten und stürmischen Ocean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt." [1])

Versuchen wir also diese Insel der Phänomene zu verlassen und die intellegibele Grundlage der Erscheinungswelt durch die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes zu bestimmen, so verwickelt sich die Vernunft in eine unvermeidliche Dialektik, für welche es keine objektive, sondern nur eine kritische Entscheidung giebt. Diese liefert Kant in der transscendentalen Dialektik, welche auf die Frage: Ist eine Metaphysik des Uebersinnlichen möglich? das schon durch die transscendentale Aesthetik und Analytik gewonnene Nein erhärten soll.

Hatte die Sinnlichkeit ihren Stoff von den Dingen aufser uns her, der Verstand seinen Stoff an den durch die Sinnlichkeit gewonnenen Anschauungen gehabt, so hat die Vernunft ihren Stoff an den durch den Verstand gewonnenen Begriffen. Lagen der Sinnlichkeit Anschauungsformen, dem Verstande Denkformen, so liegen der Vernunft Ideen zu Grunde, mittelst derer die Vernunft als das Vermögen des Schliefsens von dem Sichtbaren, Endlichen und Bedingten auf das Unsichtbare, Unendliche und Unbedingte schliefst. Da jedoch

[1]) Bd I, p. 249.

das Unbedingte niemals Gegenstand der Erfahrung werden kann, die Erfahrung aber allein den Stoff zur Erkenntnifs liefert, so kann das in den Ideen gedachte Unbedingte nicht selbst Gegenstand der Erfahrung werden. Die Ideen sind also keine constitutiven, sondern nur regulative Principien, die unsere Erkenntnifs nicht erweitern, sondern nur den Verstand zur Erweiterung seiner Kenntnisse anregen und dabei leiten. Werden daher die Ideen constitutiv gebraucht, so wird die Vernunft sophistisch oder dialektisch.

Um aber die Unanwendbarkeit der Ideen auf wirkliche Objecte zu zeigen, wies Kant nicht nur ihren subjectiven Ursprung nach, sondern er deckte auch die Widersprüche, welche einem solchen Gebrauche entspringen, in ihren Resultaten auf.

Da den drei Schlufsformen (kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlüssen) die drei Ideen der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie entsprechen, so weist Kant die Sophisticationen in diesen drei Wissenschaften nach.

So zeigt Kant in den Paralogismen der reinen Vernunft, wie die Sätze der rationalen Psychologie, dafs die Seele Substanz, dafs sie einfach, dafs sie eine Person sei, Trugschlüsse sind.

In den Antinomien der reinen Vernunft wird die rationale Kosmologie über den Haufen geworfen, indem ihre Unmöglichkeit daraus erwiesen wird, dafs nicht nur die Sätze: die Welt ist nach Raum und Zeit endlich; es existirt überall nichts als das Einfache und das aus

diesem Zusammengesetzte u. s. w., sondern auch die ihnen entgegengesetzten bewiesen werden können.

In dem folgenden Abschnitt vom Ideale der reinen Vernunft wird die rationale Theologie einer Kritik unterzogen.

Hier ist der Punkt, wo wir mit unserer Aufgabe wieder einzusetzen haben.

Werfen wir jedoch zuvor noch einen Blick zurück, um den Zusammenhang zu vermitteln, so fanden wir, dafs uns von dem Ding an sich gar keine Erkenntnifs möglich sei, dafs dies Ding an sich uns so fern bleibt, dafs man nicht einmal von einem Afficirtwerden des Dinges, sondern nur von der Art, wie wir (Menschen) davon afficirt werden, reden darf. Es giebt also nur eine Erscheinungswelt, die wir durch die Formen der Sinnlichkeit und des Denkens gestalten. Am klarsten finde ich den leitenden Gedanken des Kantischen Kriticismus in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen, wo Kant sagt:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnifs müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnifs erweitert würde, gingen durch diese Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser damit fortkommen, dafs wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnifs richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnifs derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen sollen. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liefse. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen.“ [1])

Wenden wir diesen Satz auf die Untersuchung über das Dasein Gottes an, so war für Kant bis zum Kriticismus der Begriff Gottes ein gegebener gewesen. Gott war für Kant, wie wir nachgewiesen, der verborgene Punkt gewesen, auf den sich sein Denken richtete, um in ihm die Einheit der Einzelerscheinungen zu finden.

Jetzt dreht Kant die Sache um. Nicht sein Denken richtet sich nach Gott, sondern Gott mufs sich nach seinem Denken richten: „Gott wird zum blofsen Selbstgeschöpf des Denkens“.[2]) Kant setzt jetzt voraus, dafs der Gottesbegriff gar kein gegebener ist, sondern die Idee der Gottheit oder des vollkommensten Wesens entsteht aus der Form des disjunctiven Schlusses, welche die absolute Vollständigkeit der Glieder einer Eintheilung, den Inbegriff alles Möglichen, alles Denkbaren einer Sphäre anstrebt.

Indem Kant dies nachzuweisen versucht, erfüllt er

---

[1]) Bd. I, p. 28.
[2]) Bd. I, p. 470.

die Forderung, welche er im Jahre 1755 selbst ausgesprochen: „Ist der Begriff Gottes, in dem auch sein Dasein enthalten ist, ein wahrer, so ist es auch wahr, dafs er Dasein hat.“ Ueber den Begriff Gottes hatte Kant bis dahin in seinen Beweisen keine Untersuchungen angestellt, jetzt, bevor er an die Vernichtung der bisherigen Beweismethode geht, giebt er eine Genesis des Gottesbegriffes, um zu zeigen, was es denn eigentlich ist, dessen Dasein man beweisen will.

War Kant früher von dem Begriffe der Möglichkeit ausgegangen, um zum Gegebenen überzuspringen, so geht er jetzt von dem Gegebenen aus.

„Ein jedes Ding, seiner Möglichkeit nach, steht unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eins zukommen mufs. Dieses beruht nicht blofs auf dem Satze des Widerspruchs, denn es betrachtet aufser dem Verhältnifs zweier einander widerstreitender Prädikate jedes Ding noch im Verhältnifs auf die gesammte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt; und indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding vor, wie es von dem Antheil, den es an jener gesammten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite.“ [1])

Demgemäfs ist die Bestimmung eines Dinges der Allheit (universitas) oder dem Inbegriff aller möglichen

[1]) Bd. I, 462 — 470.

Prädikate untergeordnet. Um aber ein Ding vollständig zu erkennen, mufs man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauches vorschreibt.

Dieser Inbegriff aller Prädikate kann näher als der Inbegriff aller Realitäten bezeichnet werden, denn alle Begriffe von Negationen d. h. Prädikate, die einen Mangel oder Beraubung bezeichnen, sind abgeleitet, indem sie Realitäten voraussetzen. „Denn Niemand kann sich eine Verneinung bestimmt denken, ohne dafs er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe.“

Dieser Inbegriff aller möglichen Prädikate ist also die Idee von einem All der Realitäten, und da diese Idee allseitig bestimmt ist, so entsteht der Begriff eines allerrealsten Wesens, welches Kant als Idee in individuo Ideal nennt — das Ideal der reinen Vernunft.

Dies Ideal ist aber weiter nichts „als das Urbild (prototypon) aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Copien (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie denselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.“

„Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist also nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken,

sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der blofs in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), sofern es keins über sich hat, das höchste Wesen (ens summum) und sofern Alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt. Alles dieses bedeutet aber nicht das objective Verhältnifs eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läfst uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit."

„Dieses Ideal, ob es zwar eine blofse Vorstellung ist, wird zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar personificirt, weil die Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst, sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint."

Die Vernunft bemerkte aber bald das Idealische und blofs Gedichtete einer solchen Voraussetzung gar zu leicht, wenn sie sich nicht wodurch anders gedrungen fühlte, ein absolut nothwendiges Wesen anzunehmen. „Wenn nämlich etwas, was es auch sei, existirt, schliefst die Vernunft, so mufs auch eingeräumt werden, dafs irgend etwas nothwendigerweise existire. Denn

das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines Andern als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schlufs fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist."

„Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Datum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Absicht defect ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht (d. h. das allerrealste Wesen), eben darum das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu sein."

Dafs der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff ist, eine blofse Idee, ist aus dem Bisherigen einleuchtend.

Die Existenz nun des absolut nothwendigen Wesens zu beweisen, den Nachweis zu liefern, dafs sein Nicht-Dasein ein logischer Widerspruch sei, macht sich die rationale Theologie zur Aufgabe.

Es giebt nur drei Beweise, die jedoch in einen, den ontologischen, auslaufen.

Der physiko-teleologische Beweis schliefst nämlich von der Zufälligkeit der Ordnung und Zweckmäfsigkeit in der Welt auf ein schlechterdings nothwendiges Wesen und geht somit auf den kosmologischen zurück, der von dem in der Erfahrung gegebenen Dasein des Zufälligen auf ein schlechterdings nothwendiges Wesen schliefst, das — und damit lenkt der kosmologische in den ontologischen Beweis ein — nur als allerrealstes und also existirendes gefafst werden kann.

Die beiden andern Beweise setzen also immer den

ontologischen voraus, so dafs sie mit diesem stehen und fallen.

„So ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überhaupt nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist." [1])

---

[1]) Bd. I, p. 502.

IV.

Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Dafs bei Anerkennung der Kantischen Lehre vom transscendentalen Ideal ein Beweis für das Dasein Gottes überhaupt nicht mehr versucht werden kann, liegt klar auf der Hand, ebenso dafs Kant bei seinen Voraussetzungen nicht mehr nöthig hatte, die principielle Unmöglichkeit eines Beweises darzuthun. Die Kritik der Gottesbeweise richtet sich daher gegen die Beweisversuche der alten Metaphysik.

So wendet sich Kant zunächst gegen Cartesius, wenn er auch dessen Namen nicht nennt, der mehrere Beweise aufgestellt, von denen derjenige, welchen Kant im Sinne hat, folgendermafsen lautet:

Von dem Wesen Gottes ist das Sein eben so wenig zu trennen, wie etwa von dem Wesen des Dreiecks die Winkelsumme gleich zwei Rechten, da es ebenso widersinnig ist, Gott ohne Sein zu denken, als sich ein Dreieck vorzustellen, dessen innere Winkel nicht gleich zwei Rechten seien. Zwar könne man einwenden, dafs wenn

Gott als existirend gedacht werde, daraus seine Existenz in Wirklichkeit noch nicht folge, denn das Denken lege den Dingen keine nothwendige Existenz auf, allein da von dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens das Sein nicht zu trennen sei, ohne eine seiner Vollkommenheiten zu nehmen, so könne man aus seiner Allmacht schliefsen, dafs er wirklich und von Ewigkeit her ist, weil er von sich selbst existiren kann.

Kant widerlegt diesen Beweis, indem er darauf hinweist, dafs er sich auf den Begriff des absolut nothwendigen Wesens gründet, von dem man zu aller Zeit geredet, als ob man etwas davon wüfste. Nun sei zwar eine Namenserklärung ganz leicht, dafs es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich sei, und man habe dann diesen Begriff noch dazu durch eine Menge Beispiele aus der Geometrie erklären wollen, z. B. es sei schlechthin nothwendig, dafs ein Dreieck drei Winkel habe. Aber, fährt Kant fort, diese Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, nicht aber von Dingen und deren Dasein hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urtheile. Der vorige Satz sagt nicht, dafs drei Winkel schlechterdings nothwendig seien, sondern unter der Bedingung, dafs ein Triangel da ist, sind auch drei Winkel nothwendigerweise da.

Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein

Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch, denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade so ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt.

Erdmann zieht das Facit aus diesen Ausführungen Kant's mit dem einen Satze: „Es ist ein Widerspruch, Gott als nicht-existirend zu denken, aber durchaus nicht, wenn man keinen existirenden Gott denkt."[1]) Diesen Satz braucht man nur auszusprechen, um ihn in seiner Richtigkeit sofort zu erkennen.

„Es bleibt also keine Ausflucht übrig, fährt Kant fort, indem er sich gegen Leibniz und Wolf wendet, als zu sagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen, und Ihr thut dies, indem Ihr behauptet: dafs es einen und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Er hat, sagt Ihr, alle Realität, und Ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen.

Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mit-

---

[1]) Grundrifs der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. 2. Bd., p. 331.

begriffen: also liegt das Dasein in dem Begriff von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Kant wendet nun ein, dafs der Begriff niemals das Sein des Gegenstandes einschliefst, und dafs man einer Erschleichung sich schuldig macht, wenn man das Sein in den Begriff einschmuggelt, um es dann wieder aus demselben abzuleiten.

Das Dasein ist kein besonderes Merkmal eines Begriffes, ohne welches der Begriff mit einem Mangel behaftet wäre. Denn wenn ich ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, denke, so kommt dadurch, dafs ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriff gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dafs gerade der Gegenstand meines Begriffes existire. Das Dasein aber ist eben weiter nichts als die Position eines Dinges oder gewisser Eigenschaften an sich. So werden hundert Thaler, die ich denke, nicht mehr als hundert, wenn sie existiren, auch wird aus hundert gedachten Thalern niemals Einer ihr Dasein herausklauben. Eben so wenig ist es möglich, aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens sein Dasein abzuleiten.

Das Dasein gehört nicht zum Begriffe. Will man also das Dasein beweisen, so müssen wir aus dem Begriffe herausgehen. Dies können wir aber nur bei Gegenständen, welche die Sinne afficiren, die also durch Wahrnehmung der Erfahrung erschlossen sind. Eine

Existenz aufser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich, wohl aber kann ein Beweis für unmöglich erklärt werden.

„Es ist also an dem so berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blofsen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.“ [1])

---

[1]) Bd. I, p. 476–483.

V.

Die Consequenzen aus Kant's Ergebnissen.

So hatte denn Kant das Band zerrissen, welches bis dahin die Philosophie mit der Religion verband; zwischen Erde und Himmel war die Brücke abgebrochen.

Für das Dasein Gottes läfst sich nun einmal kein Beweis erbringen; denn unser Erkennen ist auf die Insel der Phänomene beschränkt.

Zwar leugnet Kant nicht, dafs diese Insel der Phänomene nur eine Insel ist, aber der Weg zum Festlande ist uns verwehrt. Und sollte es einem beikommen in seiner Gedankenunruhe trotzdem diese Insel verlassen zu wollen, so verdammt er sich selbst zu ewigen Tantalusqualen.

Diese Tantalusqual hat Kant geradezu tragisch dargestellt.

Nachdem er uns von der Empfindung zur Anschauung, von der Anschauung zu dem Begriff und den Kategorien, von diesen zu den Ideen und endlich zum Ideal der reinen Vernunft geführt, nachdem er uns die Genesis dieses Ideals gezeigt, uns zugerufen, dafs unser Denken

diesen Weg unvermeidlich nehmen mufs, nachdem er uns sogar auf die Frage: „Können wir einen einigen allweisen Welturheber annehmen?“ geantwortet: „Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, wir müssen einen solchen voraussetzen“ — da erfolgt auf die weitere Frage: „Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntnifs?“ die tragische Antwort: „Keineswegs. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei.“ [1])

Bei diesem „Etwas“ bleibt Kant stehen, so dafs Hettner treffend die Worte Lichtenberg's: „Gott ist die personificirte Unbegreiflichkeit des Weltalls, wie die Seele die personificirte Unbegreiflichkeit einer gewissen Gruppe von Erscheinungen innerhalb der Grenze unseres Leibes ist“, als durchaus im Geiste Kant's gedacht bezeichnet. [2])

Gott ist und bleibt für Kant immer nur dies Etwas, das er nöthig hat „in Beziehung auf die systematische und zweckmäfsige Ordnung des Weltbaues, welches wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen.“ [3])

Niemals aber dürfen wir vergessen, schärft uns Kant ein, dafs „das Ideal lediglich ein Produkt der reinen Vernunft war“. „Es mag daher wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen

---

[1]) Bd. I, p. 548.

[2]) Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. 3. Theil, 3. Buch, 2. Abth. p. 18.

[3]) Bd. I, p. 548.

anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein sich soviel herauszunehmen, dafs man sogar sage: ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeufserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmafsung einer apodiktischen Gewifsheit; denn was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon mufs auch die Erkenntnifs absolute Nothwendigkeit bei sich führen." [1])

Das Ideal also, als ein Produkt der reinen Vernunft, hat seinen Sitz in der Vernunft und ist nach dieser Auffassung „nichts Anderes als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht die Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transscendentalen Subreption, dieses formale Princip als konstitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken." [2])

Als bescheidene Hypothese mag also die Behauptung des Daseins Gottes hingehen, aber einen Beweis liefern wollen, ist verlorene Liebesmüh'; denn „das Resultat ist, dafs für das Dasein des Urwesens als einer Gottheit kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den

[1]) Bd. I, p. 490.
[2]) Bd. I, p. 494.

mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sei." [1])

„Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinaus liegt, auch nur das Mindeste theoretisch (und Erkenntnifs erweiternd) zu bestimmen einräumt, wenn man mit Einsichten vom Dasein und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande uud Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfliefsenden Eigenschaften grofs zu thun verstattet, so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmafsungen der Vernunft begrenzen wolle; denn wo jene Einsichten hergenommen sind, ebendaher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden."

„Dagegen hat die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: dafs sie verhütet, dafs Theologie sich nicht in **Theosophie** (in vernunftverwirrende überschwängliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; dafs Religion nicht in Theurgie (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einflufs haben zu können) oder in Idolatrie (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel als durch

[1]) Bd. II, p. 359.

eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können) gerathe." [1])

Das wäre also der unverkennbare Nutzen, den die Verzichtleistung auf jede Metaphysik des Uebersinnlichen einbrächte. „Durch die Kritik kann allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden." [2])

Denn es ist schon „von unschätzbarem Vortheil, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. [3])

Aber bedeutet „der klarste Beweis der Unwissenheit", die Verzichtleistung auf jede Metaphysik des Uebersinnlichen nicht auch Verzicht auf jede Religion?

Dieser Frage ist Kant aus dem Wege gegangen, wie er überhaupt in diesem Punkte niemals sein letztes Wort gesprochen, es der Nachwelt überlassend, seine wahre Meinung zwischen den Zeilen zu lesen. Man kann dies eine Unmännlichkeit nennen, wie Nicolai und Goethe dies auch gethan haben, [4]) die jedoch in den Zeitverhältnissen ihre Entschuldigung finden dürfte.

Auf die Frage also, ob der Verzicht auf jede Metaphysik des Uebersinnlichen nicht auch Verzicht auf jede Religion bedeutet, mufs man nach Kant unbedingt mit einem Ja antworten, denn eine sogenannte Religion der Moral, des guten Lebenswandels, aus der Gott eliminirt ist, kann nicht mit dem Namen Religion mehr belegt werden.

Allein ich weifs wohl, dafs man einwenden wird und auch vielfach die Behauptung ausgesprochen findet, dafs dieser Vorwurf Kant gar nicht gemacht werden dürfe, denn wenn er auch in theoretischer Hinsicht jedes Wissen von Gott geleugnet, so habe er desto mehr in praktischer Beziehung die Gottesidee betont.

Ganz gewifs, aber nur die Gottesidee, die er sich gebildet, die Gottesidee, die nichts anderes ist, als „ein regulatives Princip der Vernunft". Es kann nur als ein Irrthum bezeichnet werden, der durch seine weite Verbreitung um nichts gewinnt, dafs Gott für Kant in praktischer Beziehung etwas anderes wäre.

Weit offener und klarer als in der Kritik der praktischen Vernunft spricht sich Kant in einer kleinen Abhandlung vom Jahre 1791 aus, wo er sagt, dafs der Mensch befugt ist, „einer Idee, die er moralischen Principien gemäfs sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschliefsungen Einflufs zu verstatten." [1])

Indem Gott nichts weiter ist als Ideal der reinen

---

[1]) Bd. II Kritik der Urtheilskraft p. 350 f.
[2]) Bd. I, p. 39.
[3]) Bd. I, p. 36 f.
[4]) Den Nachweis s. bei Hettner a. a. O. p. 29 f.

[1]) Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Bd. V, Abth. 4 p. 151.

Vernunft und keinen andern Zweck hat, als regulatives Princip zu sein, so ist damit jegliche Religion aufgehoben, denn von religiöser Gemeinschaft mit einem „Produkte unserer Vernunft" kann selbstverständlich keine Rede sein.

Diese Consequenz hat Kant auch gezogen. Für seine Religion der Moral hat er keinen Gott nöthig. „Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten." „Sie bedarf also zum Behufe ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug." [1])

Daher verwirft Kant nicht nur das Charakteristikum jeder Religion, das Gebet als Heuchelei oder Selbsttäuschung, [2]) sondern auch jegliche Verbindung mit einem übersinnlichen Wesen als Abgötterei. [3])

Die Consequenz aus Kant's Resultaten ist also **praktischer** Atheismus, und eine andere Consequenz konnte es für Kant naturgemäfs nicht geben, denn wenn er wirklich in dem Abschnitte vom Ideal der reinen Vernunft Recht hätte, so wäre es Thorheit, mit diesem Gotte, dem Gebilde der Vernunft, in religiösen Verkehr treten zu wollen.

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft. Bd. IV p. 1.

[2]) Vom Gebet. Bd. VIII, p. 200.

[3]) Kritik der Urtheilskraft. Bd. II, p. 350.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Verkehrtheit dieser Genesis der Gottesidee nachzuweisen. Schopenhauer bezeichnet sie geradezu als „groteske Erfindung". [1])

Auf eines möchte ich nur verweisen, dafs die vergleichende Religionsgeschichte gerade das Gegentheil ergeben hat: nicht die Vernunft hat sich ihren Gott gemacht, sondern das erlösungsbedürftige Gemüth hat nach einem Gotte suchen gelehrt, und es hat, wie Thilo bemerkt, „erst einer langen Ausbildung des menschlichen Gemüths bedurft, ehe es den Gedanken des Einen in jeder Hinsicht vollkommenen Weltschöpfers hat fassen lernen". [2]) Und in demselben Sinne spricht sich Steinthal aus, wenn er sagt: „Dächten wir uns die Griechen noch begabter, als sie waren, so hätten wir vielleicht zehn Sophokles und zehn Phidias statt des einen, oder noch schönere Tragödien, noch vollendetere Bildsäulen, aber — keinen Monotheismus." [3])

Kommen wir zum Schlufs noch einmal auf die Beweise vom Dasein Gottes zurück, so war die Behauptung ihrer Unmöglichkeit die unmittelbare Consequenz der Abweisung einer jeden Metaphysik des Uebersinnlichen, diese wieder eine Folge der Beschränkung

[1]) Runze a. a. O. p. 91 f.

[2]) a. a. O. p. 304.

[3]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. I. Bd, p. 343.

unserer Erkenntnifs auf die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt.

„Die Apriorität aller Vorstellungen und die Spontaneität und Selbstgewifsheit des menschlichen Erkenntnifsvermögens ist nunmehr so übermächtig (bei Kant) geworden, dafs nach Kant die gesammte objective Welt nach unwandelbaren Gesetzen erst vom erkennenden Subject hervorgebracht ist, dafs der menschliche Verstand es ist, der der Natur ihre Gesetze a priori vorschreibt — kaum dafs sich in dem schwankenden Begriffe des Dinges an sich eine Spur des an und für sich seienden Objectes noch erhalten hat.“ [1])

Aber Kant hält doch immerhin noch an der Voraussetzung des Dinges an sich als Ursache der Materie der Erscheinung fest, wenn auch das Ding an sich uns völlig unbekannt bleibt, während von seinen Nachfolgern Fichte die intellegibele Welt fahren liefs, wodurch mit dem Ding an sich auch der Begriff Gottes als eines selbständig seienden Wesens fiel; Hegel dagegen, von der Leerheit des sich auf sich stellenden, aufserhalb des Objects stehenden Subjects überzeugt, trotz seines heifsen Strebens nach Objectivität, in Begriffsvergötterung verfiel: „Das Absolute (Gott) ist das schlechthin zu denkende und gedachte Wesen, weil es in uns selbst das Denkende ist; das Denken ist identisch mit dem Gedachten (»der Gedanke, der in Euch ist, ist das Ding selber«).“ [2])

[1]) Thiele, Die Philosophie Immanuel Kant's. 1. Bd. 1. Abth. p. 40 f.

[2]) Chalybäus, Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. 5. Aufl. p. 45.

Dieser Gott war ein Schemen, ihm fehlte jeder Kern der Persönlichkeit. Im Grunde genommen war es nur eine Abstraction, ein absolutes Sein, das erst im menschlichen Bewufstsein zum Bewufstsein seiner selbst kommt.

So steht Hegel in der Schwebe zwischen einem idealistischen Pantheismus und Anthropologismus, deren letzterer in Feuerbach seinen Vertreter fand.

Das ist die eine Seite der philosophischen Entwicklung, welche Kant den Anstofs verdankte. Ganz naturgemäfs, dafs sie zuerst erfolgte, denn gerade die Apriorität war ja das Epochemachende im Kantischen System gewesen.

Aber ebenso natürlich erscheint der jetzt so vielfach laut werdende Ruf: Rückkehr zu Kant!

Soll dieser Ruf Sinn haben, so kann er nur bedeuten: auf Kant zurückgehen, um von ihm aus fortzuschreiten, denn bei ihm stehen bleiben, das hat die Geschichte der Philosophie bewiesen, ist unmöglich.

Kant blieb in der Erscheinungswelt stecken, weil in der Lehre vom Ding an sich er nie sich völlig klar geworden ist.

„In Wahrheit freilich ist der Begriff des Dinges an sich so schwankend nicht; aber er findet, zugleich mit der ausschliefslichen Apriorität, seinen festen Halt erst in der Welt des Selbstbewufstseins. Den eigentlichen Anfang zur Erkenntnifs dieser Welt finden wir erst bei Kant.“ [1])

Das Selbstbewufstsein ist der neue Ausgangspunkt,

[1]) Thiele a. a. O. p. 41.

welcher von Kant aus zu nehmen, das Selbstbewufstsein, von dem Schopenhauer sagt, dafs es ein zwar dunkler aber sicherer Weg, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung mit dem Dinge an sich sei, „die uns, wie durch Verrath mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von Aufsen zu nehmen unmöglich war“.[1])

Das Selbstbewufstsein ist also der Weg zur Erkenntnifs des Realgrundes der Dinge.

Wenn wir nämlich auch einräumen, dafs unsere Erkenntnifs an die sinnliche Welt gebunden ist, so thun wir dies doch nur gewissermafsen, denn läfst sich nachweisen, dafs die Auffassung der Welt ohne Anwendung der Kategorien der Metaphysik voller Widersprüche ist, so erhalten eben diese Kategorien an der sinnlichen Welt ihr Material und ihre Berechtigung und Nothwendigkeit.[2]) Und da ferner für das denkende Subject, da eine Identität von Wissen und Sein für uns unmöglich ist, die Wahrheit nur in der Denknothwendigkeit beruhen kann, so mufs die Denknothwendigkeit zur Richtschnur unseres Denkens gemacht werden. Zwingt uns nun diese Denknothwendigkeit, dafs die widerspruchsvolle Natur unseres endlichen Wesens ihre harmonische Auflösung erst in einem absoluten Sein findet, dafs unser Selbstbewufstsein erst in einem absoluten Selbstbewufstsein seine Einheit erlangt, so läfst sich auf diesem Wege zwar nicht das Dasein Gottes mathematisch demon-

[1]) cf. Schwegler, Geschichte der Philosophie. 12. Aufl. p. 310.

[2]) Thiele, Grundrifs der Logik und Metaphysik p. 6.

striren — denn wer wollte, wie Kant, einen Beweis verlangen, der nachwiese, was Gott an sich selbst sei? — wohl aber erhalten wir einen Stützpunkt, von dem aus die Gottesidee keine willkürliche Annahme mehr ist, sondern eine consequente Forderung.

Wir postuliren nicht Gott, sondern direct den Gottesglauben, den Glauben als das sich Geloben, als das Hingeben des Menschen mit seinem Selbstbewufstsein an das absolute Selbstbewufstsein. Das menschliche Selbstbewufstsein wird zum Gottesbewufstsein, indem es über die Schranken der Sinnlichkeit hinaus nach seinem absolut vollkommenen Urbilde strebt, das, soll nicht dieses Streben ein unerklärbarer Wahn sein, Realität haben mufs.

Dafs diese Consequenzen auf Kantischem Boden möglich sind, hat Thiele eingehend nachgewiesen,[1]) wie er auch ebenso nachdrücklich betont, dafs „als geistige Macht sich das Selbstbewufstsein und die sittliche Freiheit des Menschen, die das Hingegebensein an Gott zum Ziele hat, von jeher geltend gemacht hat, aber es ist ein anderes, ob diese Macht thatsächlich vorhanden ist und wirkt, oder ob sie nach ihrem Wesen erkannt wird: je entschiedener sie aber in ihren Wirkungen zum Ausdruck kommt, um so näher wird sie auch dem Erkanntwerden kommen. Mehr als in der griechischen Philosophie äufsert sich diese Macht im Christenthum: der Mensch als solcher hat unendlichen Werth, er ist

[1]) Thiele, Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus. Halle 1876, cf. besonders § 20.

ein Kind Gottes, Gott liebt ihn und will, dafs er nicht verloren sei, und am Menschen selbst liegt es andrerseits, wie sehr er Gottes Kind ist und sein will; Gott zu lieben von ganzem Herzen und seinen Nächsten wie sich selbst, das ist die Summe des Gesetzes, das Erste ist nicht die Gesetzlichkeit der einzelnen Handlungen, sondern die Reinheit und Heiligkeit des Herzens, des Menschen in seinem innersten Wesen; das *μετανοεῖτε* fordert eine noch ganz andere Einkehr und Vertiefung in sich selbst, als das *γνῶθι σεαυτόν*! Dem entsprechend ist dann auch bei Augustin und, zur Zeit des Wiedererwachens eines wahrhaft religiös-sittlichen wie wissenschaftlichen Lebens, bei Descartes die Selbstgewifsheit des denkenden Subjectes der letzte Halt und Ausgangspunkt alles Erkennens." [1])

„Den eigentlichen Anfang aber zur Erkenntnifs dieser Welt des Selbstbewufstseins finden wir erst bei Kant", diesen Satz Thiele's mufs ich noch einmal wiederholen, denn ich halte es für meine Pflicht, auch die Bedeutung Kant's recht hervorzukehren, da es sonst leicht den Anschein gewinnen könnte, als ob die starke Betonung der Consequenz des Kantischen Systems, welche ich in Bezug auf unsere Frage im praktischen Atheismus fand, auf eine Verkleinerung und Herab-

[1]) Die Philosophie Immanuel Kant's p. 42.

setzung des grofsen Philosophen abzielen sollte, denn das Wort „Atheismus" pflegt auch heute noch einen gehässigen Klang zu haben.

Nichts liegt mir jedoch ferner als den Ketzerrichter spielen zu wollen, aber die Consequenzen müssen gezogen werden, gleichgültig wie sie ausfallen. Dies ist man der Wahrheit schuldig, aber nicht nur dieser allein, sondern auch der Fortbildung, von der sonst nie die Rede sein könnte, endlich aber auch der Bedeutung eines Mannes selbst, soll sie in ihrer ganzen Gröfse gewürdigt werden.

Und gesetzt der Fall, ich könnte von Kant's System nichts stehen lassen, so hätte ich immer noch ein Recht, ihn einen grofsen Philosophen zu nennen, denn ich setze seine Gröfse nicht in sein System, sondern in sein Princip.

Die Durchführung aber dieses Princips, mag man nun über diese selbst denken, wie man will, war eine That Kant's, denn er war es, der mit der ganzen Kraft seines Scharfsinnes das künstliche Gewebe der Scholastik, welche in allen Systemen bis auf Kant noch immer ihren Spuk trieb, in tausend Stücke zerrifs. Und wenn beim Zerreifsen Manches mit geopfert wurde, das zu bestehen ein Recht hatte, so darf das Niemanden Wunder nehmen, denn das ist ja ein wesentliches Moment in der Bedeutung eines grofsen Mannes, dafs er mit Einseitigkeit sein Ziel verfolgt, ohne die niemals ein nachhaltiger Erfolg zu erringen wäre.

Bei der Würdigung der Bedeutung Kant's darf aber nie vergessen werden, dafs er auf der Scheide zwischen

dem schalen, abgestandenen Rationalismus der alten Zeit und dem knospentreibenden, lebensvollen Idealismus der neuen steht. Dadurch trifft auch ihn das Loos, welches alle diejenigen zu treffen pflegt, welche den Grenzpunkt zweier Epochen markiren, dafs ihnen nämlich in ihrem Frontmachen etwas Herbes anhaftet.

Wenn daher Kant die Tiefe der Religion, wie sie erst wieder ein Schleiermacher zum Erstaunen der Verächter der Religion erschlofs, nicht zu würdigen vermochte, so ist er eben ein Kind seiner Zeit, der Zeit des Rationalismus, dem es in seiner Verstandesnüchternheit sowohl an speculativem, wie an religiösem Sinne fehlte.

Was der Rationalismus für Religion ausgab, waren Armseligkeiten des dürren Verstandes, welche Kant so durchschaute, dafs er den Bankerott des Rationalismus herbeiführte.

Nach dem Bankerott aber galt es von Vorne anzufangen. Und da ist das Verdienst Kant's gar nicht hoch genug anzuschlagen, wenn er, der tabula rasa gemacht hatte, sich die Beschränkung auferlegte, vor allen Dingen ein gesichertes Fundament zu schaffen, auf dem sich bauen liefse. Dies Fundament, welches Kant legte, macht seine Bedeutung aus, nicht der Aufbau, denn zu diesem fehlte Kant, wie gewaltig auch seine Denkkraft war, der eigentlich speculative Zug, die Tiefe des die Welt in sich reflektirenden Geistes.

Kant ist Erkenntnifstheoretiker und darin setzt er selbst seine Bedeutung, indem er als Hauptaufgabe bezeichnete, die Möglichkeit der Erkenntnifs zu untersuchen,

bevor über die Gegenstände der Erkenntnifs etwas ausgesagt werde. Dafs Kant aber nur Erkenntnifstheoretiker blieb, hat seinen Grund darin, weil er für die Philosophie keinen realen Gegenstand übrig liefs. Daher erklärt sich denn auch der Spott Kant's über die Träumer, welche ihrer Phantasie, der leichtbeschwingten Taube ähnlich, Flügel leihen, um in das unbekannte Land des Jenseits von dieser Insel der Phänomene zu eilen.

Mag Kant spotten, und sein Spott hatte der bisherigen Metaphysik gegenüber Berechtigung, aber trotzdem und alledem der wahrhaft grofse Philosoph mufs wie der Dichter dem Impulse seiner Phantasie folgen, der produktiven Einbildungskraft: er mufs ein Auge haben, dessen Blick von dem sinnlich Wahrnehmbaren ab in das, was dahinter und darüber ist, dringt. Und wie der Dichter seine Gedanken in die Formen der Sprache fassen mufs, so mufs auch der Philosoph selbstverständlich sich an die Gesetze des Denkens binden. Diese Gesetze des Denkens hat uns Kant mehr als sonst vielleicht irgend ein anderer Philosoph kennen gelehrt — und dafür wird sein Name immer unsterblich bleiben — aber er gleicht einem Klavierstimmer, der das Instrument tadellos zu stimmen versteht, dem aber die Kunst des Spielens leider versagt ist, oder aber, um einen oft auf Kant angewandten Vergleich zu wiederholen, er gleicht dem grofsen jüdischen Gesetzgeber Mose, der bis an die Schwelle des heiligen Landes treten darf, selbst seinen Blick auf dasselbe richten, aber dem es zu betreten verwehrt ist. Ebenso ist Kant bis an die Grenzen seiner

Insel der Phänome getreten, er hat den Blick nach dem Festland gerichtet, sein Denken sagt ihm, dafs es Festland geben mufs, aber statt wie Columbus kühn die Fahrt anzutreten, wendet er den Blick ab, weil er fürchtet, sobald er den Boden seiner Insel verlassen hat, überhaupt kein Land mehr zu finden.

THESEN.

I.

Die Benennung der Atome des Demokrit mit „Urkörperchen“ ist unrichtig.

II.

Der entschiedene Determinismus Leibnizens steht mit seiner theistischen Weltanschauung in Widerspruch.

III.

Lessing's Weltanschauung wurzelt mehr im Systeme Leibnizens als in dem Spinoza's.

IV.

Die „b'ne ha'elohim“ Gen. VI, 2 ff. sind Engel.

VITA.

Der Verfasser, Carl Friedrich Jeppel, am 7. Januar 1860 zu Crefeld geboren, besuchte, auf der Elementarschule zu Wesel vorbereitet, von Herbst 1872 an das Gymnasium ebendaselbst. Mit dem Zeugnisse der Reife Ostern 1880 entlassen, bezog er die Universität Halle, wo er sich theologischen und philosophischen Studien widmete. Während seines Studiums hörte er Vorlesungen bei den Herren Professoren: Beyschlag, Droysen, Gosche, Haym, Hering, Jacobi, Kähler, Koestlin, Riehm, Schlottmann, Thiele, Tschackert, Ulrici. Allen seinen Lehrern spricht der Verfasser auch an dieser Stelle seinen Dank aus.

Gedruckt bei A. Bagel in Düsseldorf.